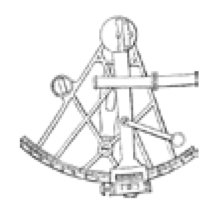
ACTIVISMO CATÓLICO
Acuerdos de paz y Modus Vivendi en México

• Tania Hernández Vicencio • María Gabriela Aguire Cristiani • Gabriela Contreras Pérez
Coordinadoras



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



Bitácora para navegar en el PDF

Del índice se puede ir al capítulo y de las cornisas de cada uno regresar al índice. Para ver notas al pie es posible que haya que agrandar la sección, si el dispositivo es pequeño, se sugiere leerlas en posición horizontal. El pase de página entre capítulos y a lo largo del libro es manual. Apelamos a que la funcionalidad pensada para este PDF, le resulte práctica al lector desde la sencillez. Por ejemplo, hay rutas de navegación que están ahí para facilitar la lectura un tanto “clásica” pero en versión pantalla, similar al libro impreso.

Tinta Negra Editores.

Activismo católico, Acuerdos de Paz y *Modus Vivendi* en México

Este libro debe citarse de la siguiente manera:

Aguirre, M., Contreras, G., Crespo, S., Díaz, G. Hernández, T., Savarino, R... & Solis, N. (2020) *Activismo Católico en México. Acuerdos de paz y Modus Vivendi.* Ciudad de México. UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA.

____

Aguirre, M., Contreras, G. & Hernández, T. Coordinadoras.

Activismo católico, Acuerdos de Paz y *Modus Vivendi* en México

Tania Hernández Vicencio
María Gabriela Aguirre Cristiani
Gabriela Contreras Pérez
Coordinadoras

Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



Publicación de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Xochimilco. Dictaminada por pares académicos expertos en el tema. Agradecemos a la Rectoría de Unidad el apoyo brindado para la presente publicación.

Edición: Tinta Negra Editores.

ISBN libro electrónico: 978-607-28-1982-5

Primera edición 2020

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,
Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Edificio A, 3er piso.
Teléfono 54 83 70 60
pubcsh@gmail.com • pubcsh@correo.xoc.uam.mx • http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig
http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico

Imagen de portada: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/ Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México Fondo Aurelio Acevedo Robles, serie ACJM, gab. 2, exp. 9, doc. 145, ARA 0144. Retrato de grupo de jóvenes y señoritas de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana con cura no identificado.

Índice

Segunda Parte

La construcción del *Modus Vivendi*: el fin de un ciclo y el inicio de un largo proceso

Introducción

• Tania Hernández Vicencio • María Gabriela Aguirre Cristiani
• Gabriela Contreras Pérez[1]

I

En la primera mitad del siglo XX, un episodio decisivo en el desarrollo de las relaciones entre el Estado mexicano y la Iglesia católica fue la firma de los Acuerdos de Paz, de junio de 1929. Cuando un sector de la alta jerarquía católica y el presidente Emilio Portes Gil lograron negociar, después de varios intentos (Meyer, 1973, pp. 333-372), la pacificación, inició una historia de tolerancia entre ambos actores, conocida como *Modus Vivendi*. El fin del conflicto religioso en su fase armada dio paso a un acuerdo basado en la concordia, en un intento de control del activismo católico y en el afianzamiento de una relación institucional entre la élite de gobierno y los líderes de la Iglesia católica. En un escenario de fuertes presiones nacionales e internacionales, para el Estado mexicano era fundamental su consolidación frente a todos los actores políticos que pudiesen disputar su hegemonía, y la Iglesia católica no era la excepción. A lo largo de los años, dicha relación se adecuaría según el perfil y la forma de hacer gobierno del presidente en turno, así como por la línea política y los rasgos de una jerarquía católica que siempre mantuvo matices importantes en términos de su vínculo con el poder político.

¿A través de qué proceso y con la participación de qué actores se fue construyendo la pacificación? ¿Cuáles fueron los principales rasgos del activismo católico en el contexto de la consolidación de los Acuerdos de Paz? ¿Por qué vías se construyó el *Modus Vivendi,* más allá de las negociaciones entre la élite de gobierno y la alta jerarquía de la Iglesia católica? ¿Qué tipo

1 • Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia • Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco • Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

de intereses distintos a los estrictamente religiosos contribuyeron a la participación de actores nacionales e internacionales? Estas interrogantes guían el contenido general del libro, cuyo objetivo es analizar lo que ocurrió después de la fase cruenta del conflicto religioso; es decir, los autores nos centramos en el examen del complejo proceso por el que se llegó a la conciliación entre el Estado y la Iglesia católica, y se sentaron las bases de una relación de respeto entre los poderes civiles y religiosos.

En el año de 2019, en el marco de la conmemoración de los noventa años de este importante hecho histórico, varios colegas de distintas instituciones de investigación nos propusimos integrar una obra[2] que reuniera nuestros resultados de investigación sobre el activismo católico en el contexto de los Acuerdos de Paz y el inicio del *Modus Vivendi*. Coincidimos en que, si bien hacia el final de la década de los treinta del siglo pasado se logró la pacificación, la disputa entre la Iglesia católica y el Estado mexicano transitó en las décadas siguientes por distintas sendas. Mientras los gobiernos fueron adaptándose a una nueva relación con la Iglesia, un amplio sector de la feligresía católica no cejó en su intento por explorar diversas estrategias de acción, sin perder su objetivo primigenio centrado en la reforma de varios artículos constitucionales en materia religiosa.

Bajo esta premisa, consideramos que la relevancia de volver a reflexionar sobre el activismo católico en el contexto de los Acuerdos de Paz y la edificación del *Modus Vivendi*, radica, por lo menos, en tres cuestiones. Primero, resulta importante dejar de concebir al conflicto religioso y a su desenlace como un elemento relativo sólo a esta dimensión de la vida pública; cambiar de perspectiva nos permite identificar a actores e intereses no vistos con anterioridad, los cuales fueron cruciales para el desenlace. La segunda razón es que ampliar el enfoque nos invita a recurrir a fuentes de información primaria inéditas o poco abordadas, a través de las que podemos identificar otras implicaciones del conflicto religioso y de su resolución. El tercer argumento es que, si bien fue resuelta la fase más conflictiva de esta tensión histórica, el activismo católico permaneció a lo largo de los años involucrándose cada vez de forma más clara en la disputa por la redefinición de la laicidad en México, una lucha en la que, desde la última década del siglo XX, ha tenido avances sustanciales.

---

2 Agradecemos la importante labor que realizó Ariana Vidal Silva, para la integración de las primeras versiones de este libro.

II

Para comprender los antecedentes del conflicto religioso que se desarrolló en México entre 1926 y 1929, es necesario reseñar las tensiones previas acontecidas en la historia decimonónica, en el contexto de la Reforma Liberal. Recordemos que ésta logró instaurar un marco jurídico que definía la separación entre los poderes civiles y religiosos, pero encontró fuertes limitantes en las prácticas culturales cuya transformación avanzaba por una ruta más compleja. Pensar a la nación con referentes religiosos, como había sucedido en el siglo XIX, a principios del XX todavía era un rasgo de la cosmovisión de buena parte de la sociedad mexicana, que consideraba que la Iglesia era un importante pilar del Estado y de la identidad nacional (Connaughton, 2011, p. 13). Estado, Iglesia y nación eran considerados los ejes de una trilogía indisoluble (Guerra, 1988, p. 29); el Estado había sido católico y la Iglesia había tenido un papel fundamental en la vida nacional, pues, entre otras cosas había contribuido a la educación de la sociedad mexicana y al posicionamiento del "actor pueblo" dentro del discurso político. La Iglesia católica era considerada fundamental para la creación de un nacionalismo que pretendía integrar el pasado, el presente y el futuro de México (Connaughton, 2011, p. 172).

En la Constitución de Cádiz (1812), en la Constitución de Apatzingán (1814) y en las constituciones de 1824 y de 1836, la unión de la Iglesia y el Estado había permanecido intacta. Fue con la Constitución liberal de 1857 y con las Leyes de Reforma como se establecieron los fundamentos de un Estado civil y laico, y se confrontó jurídicamente el poder económico, político y social de la principal corporación del México colonial. Aunque la constitución promulgada el 5 de febrero de 1857 no definió los límites de la actuación de la Iglesia y sus grupos de laicos, sí planteó con claridad que el Estado dejaba de ser católico y, con ello, desapareció la intolerancia hacia otros credos; la educación pasó a ser libre y se ampliaron las garantías sobre las libertades de los individuos. Sería con la promulgación de varias leyes y decretos, en el periodo de 1855 a 1861,[3] cuando se precisaron los linderos

3 Las leyes fueron: la Ley sobre Administración de Justicia Orgánica de los Tribunales de la Federación (1855), que suprimió los tribunales especiales y abolió los fueros militares y eclesiásticos; la Ley de Libertad de Imprenta que prescribió la libertad de expresión en los medios impresos (1855); la Ley sobre Desamortización de Fincas Rústicas y Urbanas Propiedad de Corporaciones Civiles y Eclesiásticas (1856), que obligaba

de la participación política con motivos religiosos, situación que terminó por desencadenar la llamada Guerra de Reforma (1857-1861).

Entre 1891 y 1900, el catolicismo mexicano habría de debatirse entre la intransigencia y la conciliación. A las tensiones de la última etapa del siglo XIX se sumó el impacto en el activismo católico mexicano producido por la publicación, en 1891, de la encíclica *Rerum Novarum*, del papa León XIII, misma que fue conocida en México en 1897. Uno de los principales efectos de su análisis entre los grupos católicos fue el paso de una feligresía en general apolítica, a una activista (Ceballos, 2004, p. 7); después de dicha encíclica la acción de los católicos se alimentó ampliamente de la Doctrina Social de la Iglesia y de su participación en organizaciones que fueran más allá del trabajo piadoso, orientándose al trabajo con la comunidad, ya fuera a través de la prensa, de la escuela, de los partidos políticos o de los gremios, con lo que los católicos intentaron competir con las instituciones seculares en el proceso de organización social. En el periodo 1903-1909 se llevaron a cabo los más importantes Congresos Católicos dedicados a analizar temas como el problema del campo, la organización sindical, la situación económica nacional, entre otros.

Al ser Porfirio Díaz un político pragmático tenía claro que el anticlericalismo previo había dividido al país, por lo que fue tolerante con la Iglesia católica, tratando de ganarse el apoyo de importantes sectores de la sociedad mexicana y poder ejercer el gobierno e instrumentar medidas que consideraba fundamentales para el país (Garcíadiego, 2010, p. 16). Durante la última etapa del porfiriato, los militantes católicos formaron parte de la movilización social, en un contexto en el que coexistían en el espacio públi-

a dichas agrupaciones a vender casas y terrenos de su propiedad; la Ley del Registro Civil (1857), con la que se estableció el Registro del Estado Civil; la Ley sobre Derechos y Obvenciones Parroquiales (1857), que prohibió el cobro de derechos, obvenciones y diezmo a las clases pobres. A pesar de la Guerra de Reforma en 1859 los liberales promulgaron tres nuevas leyes: la Ley de Nacionalización de Bienes Eclesiásticos, que estableció que los bienes nacionalizados no pasarían a manos de los rentistas; la Ley del Matrimonio Civil que consignaba que el matrimonio religioso no tenía validez oficial y definía el matrimonio como un contrato civil con el Estado; y la Ley Orgánica del Registro Civil, con la que los nacimientos y defunciones también se declararon un contrato civil con el Estado. Un año después, en 1860, fue publicada la Ley de Libertad de Cultos, que garantizaba el libre ejercicio de los cultos y la independencia entre ellos, reconoció la libertad de conciencia como principio de la libertad religiosa y negó la posibilidad de que la república admitiera alguna obligación de carácter religioso.

co dos corrientes del catolicismo: la intransigente, cuyos orígenes radicaban en la historia decimonónica, y la liberal, que empezaba a ser un actor importante de la vida política del siglo XX.

Con el triunfo de Francisco I. Madero en las elecciones presidenciales de 1911, el gobierno se caracterizó por importantes cambios políticos que impactaron la estructura de poder –aunque no necesariamente la de la Iglesia católica–, los cuales generaron nuevas inconformidades a lo largo del país. Madero había mantenido nexos con personas y grupos vinculados con Porfirio Díaz, en un intento por mantener la estabilidad económica, y conservó intacta la estructura del ejército federal porfirista, situaciones que de inmediato le trajeron la crítica de muchos revolucionarios. Los hacendados también estaban inconformes con su desempeño, pues demandaban la instrumentación inmediata de acciones para detener el avance de los movimientos campesinos y el gobierno de Estados Unidos se mantenía atento a las acciones presidenciales, presionando para que terminara con el desorden, el bandidaje y se restableciera la normalidad en México, particularmente en la frontera norte.

La pérdida de credibilidad y de fuerza del gobierno de Francisco I. Madero lo hicieron presa fácil de sus detractores, así como de los grupos de poder político y militar que comenzaron a conspirar en su contra. Cuando Madero creía que había logrado estabilizar su gobierno se desató un periodo de diez días, conocido como Decena Trágica, en el que un grupo de sublevados lo asesinaron, junto al vicepresidente José María Pino Suárez, el 22 de febrero de 1913. Su muerte permitió el ascenso al poder de Victoriano Huerta quien articuló la alianza entre distintos grupos opositores al maderismo; su primer gabinete estuvo integrado por un sector vinculado al régimen porfirista, también había reyistas, felicistas y un grupo de importantes católicos (Olivera, 1966, p. 59). Buena parte de éstos había coincidido con la revolución maderista en avanzar sobre la base de un proceso de reformas moderadas, más que a través de una profunda transformación de la estructura económica, política y social. Si bien los católicos cuestionaban las condiciones de vida de campesinos y obreros, y criticaban el autoritarismo del gobierno, no estaban de acuerdo con la idea de transformar radicalmente el orden social imperante. En los años que siguieron a la muerte de Madero, la alta jerarquía de la Iglesia y sus grupos de laicos fueron acusados de haber sido parte de su derrocamiento y muerte.

En el momento en que la ciudad de México fue ocupada por el ejército constitucionalista, en agosto de 1914, comenzó otra fase de la Revolución mexicana. El anticlericalismo del periodo constitucionalista (1914-1920), encabezado por Venustiano Carranza, se expresó en algunos debates del Congreso Constituyente de 1916 y en varios preceptos de la Constitución Política de 1917. Los católicos se sintieron afectados por la actuación del gobierno desde que, en 1914, se establecieron una serie de medidas restrictivas para la Iglesia. A partir de ese año y prácticamente hasta el inicio de la Guerra Cristera, en 1926, en muchos estados de la república se aprobaron leyes y decretos que limitaban diferentes aspectos del culto y la actividad de los sacerdotes.

Cuando el presidente Carranza se dirigió al Constituyente de Querétaro afirmó que presentaba a su consideración un "proyecto de Constitución reformada" en el que se conservaba intacto el espíritu liberal y la forma de gobierno, consagrados en 1857, y que el objetivo era básicamente modificar los aspectos que la hacían "inaplicable" (Aguirre Berlanga, 1985, pp. 79-80). Pero la constitución promulgada el 5 de febrero de 1917 en esencia resultó un nuevo documento. Si, en la segunda parte de la historia decimonónica, las disputas entre los distintos sectores de la sociedad mexicana habían girado en torno a la construcción del Estado nacional, al inicio del siglo XX la discusión se centraba en la posibilidad de edificar un nuevo acuerdo social con todas sus implicaciones y en edificar una sociedad más igualitaria y comprometida con los grupos populares (Hernández, 2016, p. 29). La Constitución de 1917 reflejaba la complejidad ideológica y política que había dado vida a la Revolución mexicana y mostraba que, más allá de las diferencias entre proyectos, había un anhelo de consolidación de una nación moderna que se erigiese en relaciones más igualitarias entre los sectores sociales y con un papel preponderante del Estado (Garcíadiego, 2003, p. 16).

En materia religiosa, la Constitución de 1917 representó el triunfo de quienes consideraban necesario precisar en qué consistía la separación de la Iglesia católica y el Estado mexicano, y especialmente de quienes pugnaban por la supremacía de este último sobre las religiones (Hernández, 2016, p. 31). Cinco fueron los artículos por medio de los cuales el Estado delimitó la actuación de la religión en distintos ámbitos de la vida nacional. El Artículo 3º, con el que se estableció la laicidad de la educación pública y se prohibió que las iglesias dirigieran planteles educativos. El Artículo 5º, que desautorizó la existencia de órdenes monásticas y consideró al ministerio sacerdotal

una profesión más. El Artículo 24, en el que se reconoció básicamente la libertad de creencias y se estableció que el culto quedaba restringido a los templos. La fracción II del Artículo 27, con la que el Estado negó a las iglesias la posibilidad de adquirir y administrar bienes. Y el Artículo 130, que no reconoció la personalidad jurídica de las iglesias y, en cambio, promovió la hegemonía del Estado sobre las corporaciones religiosas.

En ese escenario, la jerarquía católica y los grupos de laicos de la Iglesia demandaron, primero, la vigencia de la Constitución de 1857; al no prosperar su demanda exigieron derogar los cinco artículos en cuestión; y, finalmente, llamaron a la sociedad mexicana a desconocer el nuevo marco jurídico. Las protestas de los laicos católicos fueron encabezadas y alentadas por el alto clero; el 24 de febrero de 1917, el arzobispo de México, José Mora y del Río, declaró a la prensa nacional que la nueva constitución hería los derechos de la Iglesia y de la sociedad mexicana, además de arrancar las pocas atribuciones que la Constitución de 1857 reconocía a los católicos.[4]

A partir de ese momento, la confrontación entre los grupos católicos y los gobiernos posrevolucionarios tendría distintas expresiones. Cuando en 1920 asumió el poder un grupo política e ideológicamente distinto al carrancista, que mantenía una actitud anticlerical aún más radical, la confrontación se desbordó y llegó a las calles. Sería imposible reseñar aquí todas las escenas que caracterizaron el enfrentamiento entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, posteriores a la promulgación de la Constitución de 1917, pero hay que decir que las que se suscitaron en Jalisco, Guanajuato, Michoacán, San Luis Potosí, Colima, Zacatecas y la capital del país, fueron muy belicosas. Los enfrentamientos más encarnizados iniciaron en febrero de 1921, cuando un cartucho de dinamita estalló en la puerta de la casa del arzobispo de México, José Mora y del Río, y el atentado fue adjudicado a miembros de la Confederación Revolucionaria de Obreros Mexicanos (CROM); el motivo, dijeron los católicos, era que el arzobispo se había expresado contra del comunismo. Unos meses más tarde, con motivo de la celebración del 1 de mayo, hubo enfrentamientos en Guadalajara y en Morelia, donde chocaron grupos de manifestantes vinculados a las organizaciones obreras y miembros de la Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), que había sido fundada en 1913. En el caso de Michoacán, las Damas Católicas trataron de realizar una manifestación de desagravio, pero la au-

4 Véase el texto en http://www.memoriapoliticademexico.org/Efemerides/2/03021926.html.

toridad logró disuadirlas argumentando que "violaban la Constitución por ser un acto de culto externo a los templos"; la iniciativa terminaría por convertirse en una marcha de la ACJM, encabezada por varios de sus principales líderes quienes fueron reprimidos por la policía.[5]

Más de un año después, el 1º de mayo de 1922, continuaron las hostilidades en la ciudad de México. En esa ocasión, miembros de la Confederación General de Trabajadores (CGT) se enfrentaron a los acejotaemeros en la sede del Centro de Estudios Católicos (CEC). La ACJM repartió volantes de protesta y el Comité Regional de la Juventud Católica de Jalisco (CRJCJ), cuyo presidente en ese momento era Anacleto González Flores, a la postre líder cristero, envió un telegrama de protesta al presidente Álvaro Obregón, en el que denunció la inacción y pasividad de las autoridades ante "la evidente violencia comunista". Posteriormente, el 11 de enero de 1923, se llevó a cabo una reunión de católicos en el Cerro del Cubilete, cerca de Silao, Guanajuato, en la cual el delegado apostólico, Ernesto E. Filippi, puso la primera piedra de un monumento a Cristo Rey, que habría de construirse por iniciativa del obispo de León, Emeterio Valverde Téllez. Este acto fue catalogado por el gobierno como violatorio de la Constitución y se advirtió a Filippi que podía ser expulsado del país.

Cuatro días después, los obispos publicaron una nota de protesta y el presidente de la república, Álvaro Obregón, respondió con una carta, fechada el veintisiete del mismo mes, denunciando "la falta de cooperación hacia la Revolución". Ante los hechos, el cardenal Pietro Gasparri, Secretario de Estado del papa Pío XI, pidió al gobierno mexicano que no procediera la expulsión de Filippi, sino hasta comprobar la violación constitucional por parte del prelado. La respuesta pública del gobierno mexicano, a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores, fue que era decisión del gobierno mantenerse en su resolución sobre la expresión del delegado apostólico.

El 20 de marzo de 1923, los obispos del país emitieron el Edicto Pastoral por el que se acordaba la celebración del Primer Congreso Eucarístico Nacional, programando su celebración para febrero de 1924; el presidente de la Comisión Organizadora fue Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Michoacán, y el vicepresidente el obispo Emeterio Valverde Téllez, obispo de León. De inmediato la ACJM externó su apoyo al episcopado y se dedicó

5 La reseña de acontecimientos también puede consultarse en http://www.memoriapoliticademexico.org/Efemerides/2/03021926.html.

a promover el Congreso, pero debido a las permanentes tensiones políticas la sesión comenzó hasta el 5 de octubre de 1924. El fervor religioso que el evento despertó fue interpretado por el gobierno como una nueva provocación de los católicos y una violación a la Constitución. El presidente Álvaro Obregón envió un comunicado al entonces Procurador General de la República, Eduardo Delhumeau, denunciando a los participantes en el Congreso por violar la ley con actos de culto externo y añadió que el gobierno estaba obligado a cumplir la ley.

Cuando Plutarco Elías Calles llegó a la presidencia, en diciembre de 1924, de inmediato impulsó una estrategia de construcción de contrapesos al interior de la Iglesia católica. La Iglesia Católica Apostólica Mexicana fue pensada como una estructura independiente de Roma, que serviría para menguar el poder de la jerarquía católica mexicana, en el contexto de la creación de una organización clave como fue la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR), fundada en 1925. La Liga integró a varios grupos de carácter cívico religioso y logró articular la protesta de los católicos frente al gobierno. Una de sus primeras acciones fue la recolección de firmas para avalar la petición de la jerarquía eclesiástica en el sentido de que fuesen derogados los artículos 3º, 5º, 24, la fracción II del 27 y el 130; una exigencia que enviaron al Congreso de la Unión. Por su parte, el proyecto de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana fue encabezado por el sacerdote José Joaquín Pérez Budar, conocido como el Patriarca Pérez, quien alentaba la confrontación de sus seguidores con los católicos adheridos a la Iglesia, apostólica y romana. El papa Pío XI habría de condenar esta escisión en la carta *Paterna sane sollicitudo*, en la que particularmente denunció la represión a los católicos y el apoyo de los cismáticos por parte del gobierno.

El año de 1926 fue muy complicado. En febrero, el arzobispo José Mora y del Río y otros prelados todavía insistían en descalificar la nueva Constitución. Cuando el gobernador de Hidalgo, Matías Rodríguez, decretó, ese mismo mes, el cierre de las escuelas confesionales y envió a inspectores de educación a hacer cumplir su disposición, los obispos de Huejutla y Tulancingo manifestaron su rechazo al cierre de las escuelas católicas y, en señal de protesta, cerraron los templos de sus diócesis. Además, monseñor José de Jesús Manríquez y Zárate, obispo de Huejutla, publicó su Sexta Carta Pastoral en la que manifestó su rechazo a las leyes nacionales y estatales, y denunció al presidente Calles como el responsable directo de los ataques a la Iglesia, a lo que el gobierno respondió con su

aprehensión en mayo de ese año. También en febrero, Mora y del Río envió una carta al presidente protestando, a nombre del Episcopado Mexicano, por la expulsión del delegado apostólico Jorge Caruana, quien, al conocer las acciones que emprendería en su contra el gobierno, en abril de 1926 formó un Comité Episcopal que lo sustituiría en la toma de decisiones, y a través del cual mantendría una representación continua dentro del Episcopado y tendría injerencia en las actividades de las diócesis.

Dos meses después, el 14 de junio, fue promulgada la "Ley que reforma el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales, sobre Delitos del Fuero Común y para toda la República sobre Delitos contra la Federación", también llamada "Ley Calles" o ley de tolerancia de cultos, cuyo objetivo era fijar rigurosas sanciones a los infractores de los artículos constitucionales, por lo que los grupos católicos y el episcopado incrementaron su beligerancia. En un contexto de confrontación abierta, además, el 21 de junio el gobierno aprehendió a los tres principales líderes de la Liga, René Capistrán Garza, Rafael Ceniceros Villarreal y Luis G. Bustos, quienes habían firmado y distribuido una carta en la que protestaban contra "la tiranía del gobierno" y llamaban a iniciar un boicot contra éste en la ciudad de México. Como parte de la reacción, los clérigos procedieron a suspender los servicios religiosos y a cerrar los templos, iniciando así el levantamiento propiamente armado que ha sido conocido como conflicto religioso (Olivera, 1966), Guerra Cristera, la Cristiada (Meyer, 1973) o conflicto católico (García Ugarte, 1995, p. 131).

Si bien puede decirse que el sentimiento de agravio entre los católicos fue unánime, al interior de la jerarquía de la Iglesia había diferencias sobre la actitud que se debía asumir respecto al conflicto y en torno a las vías para su solución. Es importante decir que desde 1920 se venía generando una importante recomposición del perfil de la jerarquía católica, producto de la llegada al episcopado nacional de varios prelados formados en el Colegio Pío Latino Americano de Roma, lo que implicaba un significativo cambio generacional y de perspectiva (Aguirre, 2012). Si bien existían importantes opiniones favorables a mantener la lucha, incluso armada, al hacerse inminente un acuerdo entre un sector de la élite de la Iglesia y la élite de gobierno, las organizaciones de laicos y varios personajes importantes del catolicismo fueron asumiendo distintas posturas sobre ese posible arreglo y las consecuencias para el movimiento.

El evidente acuerdo entre la élite de gobierno y la élite eclesial fue un factor importante para la dinámica interna del episcopado, así como de las principales organizaciones de laicos católicos. Así sucedió con la LNDLR y los líderes cristeros, quienes decidieron elaborar un documento fechado el 1º de enero de 1928, con el título Constitución Política de la República Mexicana, mejor conocida como Constitución de los Cristeros. En dicho documento se desconocía la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917 y se reconocía como instancia superior a Dios, Rey del Universo. En ese manifiesto se delineaban elementos fundamentales de su proyecto alternativo de nación y se pretendía mostrar que la lucha católica no era una mera reacción a los cambios introducidos por el Estado mexicano, sino que existía una propuesta general distinta para la sociedad y el gobierno (Hernández, 2016, p. 36).

La institucionalización del activismo de los laicos católicos, empero, inició en el año 1929 con la firma de los Acuerdos de Paz, entre un sector de la alta jerarquía católica y el gobierno posrevolucionario, y al fundarse la Acción Católica Mexicana (ACM), ese mismo año, organización a través de la cual la Santa Sede pretendió reordenar en el mundo la actuación de la feligresía católica. Ese año también fue clave a nivel internacional, por la gran crisis económica que mostró el desequilibrio del sistema capitalista y sus devastadores efectos sobre los grupos sociales más vulnerables. En el plano nacional, por su parte, existían varias razones sociales y políticas que demandaban la presencia de un Estado fuerte. Entre otros acontecimientos, en 1929 se creó el movimiento por la autonomía universitaria, se llevó a cabo el proceso electoral en el que se consolidó una importante tendencia opositora, la vasconcelista, y se creó el Partido Nacional Revolucionario (PNR), con el que se inició el proceso de institucionalización del régimen revolucionario y se sentaron las bases del sistema político–electoral; todos estos acontecimientos fueron parte de un importante proceso de construcción del México moderno. La universidad nacional adquirió centralidad como un espacio emancipado en términos educativos, de investigación y favorable a la libre manifestación de las ideas. El movimiento político encabezado por José Vasconcelos, a pesar de tener como eje la denuncia del autoritarismo del régimen, era también una muestra de que todos los actores políticos, incluso los opositores al gobierno de la posrevolución, tenían cabida en la democracia liberal. Y la fundación del PNR representaba la aspiración de los

grupos revolucionarios de transitar de un gobierno de caudillos a un régimen de instituciones.

En ese marco, la relación Estado-Iglesia entró en otra fase. Los Acuerdos de Paz, firmados el 21 de junio de 1929, fueron encabezados por el arzobispo de Morelia, Leopoldo Ruiz y Flores, y el obispo de Tabasco, Pascual Díaz Barreto, con la anuencia del papa Pío XI, durante el gobierno de Emilio Portes Gil, quien había asumido el cargo de presidente interino tras el asesinato del presidente electo Álvaro Obregón, en julio de 1928. Con este hecho se fortaleció el sector de la jerarquía católica que abogaba por la creación de un *Modus Vivendi* con el Estado, un acuerdo "ajurídico, pragmático, autoritario y no representativo" (Guerra, 2005, p. 45). Con la relación de tolerancia entre el Estado y la Iglesia católica, ésta dejó de apoyar a cualquier organización que insistiera en confrontar el poder civil, por lo que buena parte de las bases católicas se sintieron traicionadas por la élite de su Iglesia. La Guerra Cristera había mostrado, sobre todo a los fieles católicos, que la violencia no les garantizaba el triunfo frente al Estado y, en cambio, revelaba su vulnerabilidad, pues había un grupo de los propios líderes católicos que estaba dispuesto a pactar (Meyer, 1989, p. 242). Aunque los Arreglos de 1929 tuvieron el objetivo de crear un clima de tolerancia, realmente fue a partir de 1938, durante la presidencia de Lázaro Cárdenas, cuando el trato basado en el principio de transigencia se fue asentando.

III

Una parte importante de la historiografía sobre la relación entre el Estado mexicano y la Iglesia católica, cuyos momentos más significativos han sido la Guerra Cristera (1926-1929), los Acuerdos de Paz (1929) y el inicio del *Modus Vivendi*, se compone por investigaciones dedicadas al análisis del conflicto armado, a la actuación del gobierno y de la jerarquía católica y, en menor medida, al estudio de algunos sectores de la feligresía y de personajes específicos de las principales organizaciones de laicos católicos (Rius, 1963; Brow, 1964; Olivera, 1966; Meyer, 1973; Quirk, 1973; Dooley, 1976; Bailey, 1974; Jrade, 1985; Ortoll, 1987; Negrete, 1988; Blancarte, 1992; García Ugarte, 1995; Puente, 2002; Guerra, 2007, entre otros). Este libro, por su parte, pretende contribuir a la reflexión de una problemática que merece ser revisitada a partir de nuevas fuentes, del examen de otras dimensiones y analizando el proceder de actores poco o nunca abordados. El libro, que

está dividido en dos secciones, integra ocho capítulos que aportan elementos novedosos desde las perspectivas de la historia social, la historia política y la historia religiosa. En la primera parte se incluyen las colaboraciones que abordan algunos de los componentes filosóficos que nutrieron el pensamiento de varios actores involucrados en la resolución del conflicto religioso, el activismo de importantes obispos mexicanos y extranjeros, así como la participación de las mujeres en la movilización de las bases católicas en torno a la construcción de los Acuerdos de Paz. Estos trabajos sitúan su objeto de estudio entre 1917 y el final de la década de los treinta, es decir, el periodo más complejo y conflictivo, en el que se negoció una nueva relación definida por la tolerancia entre el Estado y la Iglesia, pero en el que no necesariamente se alcanzó la total desmovilización de la élite y la feligresía católica.

En la segunda sección del libro se agrupan los trabajos que examinan las estrategias seguidas por algunos actores individuales y colectivos, nacionales e internacionales, en el marco de la edificación del llamado *Modus Vivendi*. Si bien dos de los trabajos de esta parte del libro centran su atención en los años inmediatos a la negociación de la paz, el texto que cierra esta obra, al abarcar un periodo de análisis más amplio que llega a nuestros días, pone énfasis en la necesidad de adoptar una visión más amplia y de largo plazo, que problematice las vías por medio de las cuales aquéllas tensiones históricas aparentemente resueltas en la tercera década del siglo XX, posteriormente se fueron trasladando a otros espacios de la vida pública.

Así pues, el lector observará que, durante la época del conflicto religioso, la latinidad fue un referente cultural adicional al hispanismo, que también influyó en la conformación del nacionalismo católico mexicano. Desarrollado en ambientes conservadores y nacionalistas españoles y latinoamericanos, el hispanismo estuvo presente en México en el siglo XIX y comienzos del XX, y fue fundamental en el trasfondo de los debates y las luchas para definir la esencia nacional, por lo que ha tenido mayor atención de los estudiosos tanto desde la perspectiva histórica, como de la sociología histórica. No obstante, en su texto titulado “Latinidad versus Hispanidad: ¿otro referente cultural para el nacionalismo católico?” Franco Savarino profundiza en el análisis de la influencia del latinismo de referencia italiana, en su relación compleja y competitiva particularmente con el hispanismo. Savarino plantea que el término latinidad produce una vasta y no muy bien definida afinidad cultural, moral y espiritual entre naciones principalmente católicas de derivación “latina” como Francia, Italia, España y Portugal,

contrapuesta a otros grandes grupos histórico-culturales. Al comenzar el siglo XX, dice el autor, la latinidad fue conocida en América Latina por su asociación con la alta cultura italiana, particularmente en la primera mitad de los años veinte; la propuesta italiana de latinidad se caracterizó por la posibilidad de que Roma significara un arraigo tradicional de la modernidad y, por lo mismo, un brío progresista diferente como alternativa "espiritual" al progresismo materialista, sin espíritu, de Washington y Londres, y a la tradición sin modernidad de Madrid y Lisboa. Según Savarino, los grupos "hispanistas" en América Latina tuvieron por lo general un matiz conservador y religioso, por lo que la hispanidad no se pudo aprovechar en sentido modernizador, pero la latinidad también habría de enfrentar notables desafíos, situación que le impidió imponerse culturalmente en México y en los demás países latinoamericanos.

El trabajo de Víctor Miguel Villanueva, que lleva por título "Pascual Díaz Barreto: el obispo de la no confrontación en la Guerra Cristera", expone los entretelones políticos al interior de la alta jerarquía católica. El texto permite reflexionar acerca de las diferencias dentro del episcopado mexicano en las primeras etapas del conflicto religioso y frente a la dureza en las posiciones anticatólicas del presidente Plutarco Elías Calles. Villanueva identifica las posiciones moderadas e intransigentes de los prelados; en el primer caso señala a Pascual Díaz Barreto, entonces secretario del Comité del Episcopado Mexicano, y a Leopoldo Ruiz Flores, vicepresidente del mismo órgano. En su opinión, la claridad que ambos tuvieron sobre la importancia de mantener el diálogo y restablecer el contacto con las autoridades políticas fue fundamental para llegar a puntos de acuerdo que desembocaron en los Arreglos de 1929. La posición intransigente, en cambio, fue encabezada por el arzobispo José Mora y del Río, presidente del Comité del Episcopado Mexicano, así como por los obispos de Guadalajara y Puebla, Francisco Orozco y Jiménez y Pedro Mora y Zuria, quienes apoyaron al movimiento armado y coincidían en el intento de conseguir la caída del presidente Calles. El autor profundiza en el papel que jugó Pascual Díaz Barreto en la construcción de la paz y en su genuina vocación de conciliación, lo cual no era un dato menor considerando que el prelado era una figura de primer orden dentro de la jerarquía católica.

Por su parte, María Gabriela Aguirre, quien es autora del capítulo titulado "Edmund A. Walsh, S. J. y su participación en Los Arreglos de 1929",

aborda un tema poco conocido en relación con las reuniones que involucraron a diplomáticos enviados desde el Vaticano, con el propósito de encontrar vías de solución al conflicto entre el Estado mexicano y la Iglesia católica. La complejidad de escenarios, los acontecimientos internos que rebasaron las propuestas iniciales, mismas que no prosperaron como consecuencia del asesinato del general Álvaro Obregón, y la pausa que se abrió en estos diálogos de acuerdos iniciales, son abordados de manera puntual, con un trabajo de archivo acucioso. La autora analiza la importancia que revestía para la Iglesia católica apaciguar los ánimos y, especialmente, conseguir los términos políticos que condujeran a la convivencia institucional. Para Gabriela Aguirre, la intervención del sacerdote jesuita Edmund A. Walsh fue fundamental para establecer líneas de acción que, respetando los marcos legales, garantizaran el respeto a las actividades de los católicos, la reanudación del culto y que evitaran la vuelta a una relación difícil.

En su trabajo, "Catolicismo y religiosidad. El espacio y el tiempo desde los rituales míticos", Gabriela Contreras analiza el conflicto subyacente entre la práctica religiosa del catolicismo y las prácticas de religiosidad. La idea central en su trabajo es que es necesario profundizar en las diferencias entre las prácticas religiosas y la religiosidad indígena y campesina, particularmente en el marco del conflicto religioso, en el que éstas fueron consideradas expresiones concretas de la rebelión cristera. La autora propone una mirada amplia que permita reconocer otras expresiones culturales que no necesariamente coinciden con aquella de la modernidad, ni con las formas religiosas convencionales. En su opinión, el acto de llamar cristeros a todos los que participaron en esta movilización, sugiere que todos actuaron bajo el mismo criterio, impulso e interés, lo cual es incorrecto. Poner el acento en el papel que tuvieron las mujeres permite a la autora, a través del análisis de algunas imágenes, resaltar cómo la policromía de actividades con las que aquéllas contribuyeron a la movilización católica expresaba el desarrollo de estrategias de resistencia desde la vida cotidiana, las cuales, empero, no necesariamente apuntaban a la confrontación.

Finalmente, en esta primera parte, Sofía Crespo colabora con un texto titulado "Continuidades y rupturas. La firma de los Arreglos y la creación de la Unión Femenina Católica Mexicana (1929-1932)", en el que analiza los cambios que experimentó la organización femenina conocida como Unión de Damas Católicas (UDC) a raíz de los Arreglos de 1929. Esta organización, había forjado durante años una "red de seguridad" que la

condujo a convertirse en la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM), teniendo como estructura organizativa la parroquia. En opinión de la autora, dicho proceso alimentó la reconfiguración de esta asociación, cuyo resultado derivó en un programa de acción distinto con permanencia hasta nuestros días. Sofía Crespo plantea que estas organizaciones católicas femeninas transmitieron una serie de prácticas comunitarias devocionales esenciales para la recuperación de las funciones de la Iglesia, particularmente en la ciudad de México, a lo largo de la década de 1930 del siglo XX. La autora profundiza en las continuidades y las rupturas en los programas y estrategias de las Damas Católicas y la organización que la reemplazó, y afirma que "las damas" no perdieron su identidad maternal, sino que, por el contrario, la utilizaron para vincularse de mujer a mujer impulsando los valores católicos como eje de la vida doméstica y de la acción comunitaria respecto a la vida parroquial.

Los dos primeros capítulos de la segunda parte del libro se centran en el análisis de los factores que dieron inicio al *Modus Vivendi*, identifican a algunos de los actores que participaron en la construcción de una nueva relación entre el Estado mexicano y la Iglesia católica, al mismo tiempo que observan algunas de las reacciones y estrategias que, dentro del nuevo contexto, fueron conformando un nuevo activismo católico. El trabajo de Gabriela Díaz, "La Cruzada Eucarística y la Campaña Espiritual: contraofensiva eclesiástica en el inicio del *Modus Vivendi*", se centra en uno de los programas que caracterizó la reacción de la jerarquía eclesiástica después de los pactos de paz. La autora destaca que uno de los golpes que sufrió la Iglesia católica y el catolicismo durante el amplio proceso de secularización que se desató en el mundo occidental a lo largo del siglo XIX, fue la pérdida de espacios para adoctrinar a las nuevas generaciones que se estaban formando al amparo de los gobiernos de ideología liberal, y el caso de México no fue la excepción. De ahí que la Iglesia católica lanzara la llamada Campaña Espiritual por la Niñez Mexicana con la que intentó contrarrestar las limitaciones legales al activismo católico respecto a la formación de la infancia y juventud mexicanas. En opinión de la autora, dicha estrategia también fue una declaración de principios frente a las propuestas educativas a las que querían combatir, como era el caso de la educación sexual, en la instrucción primaria, y el carácter socialista de la educación impartida por el Estado; de ahí que la Cruzada Eucarística y la Campaña Espiritual serían clave para apuntalar el activismo de diversos movimientos de la Acción Católica.

En su texto, "Activismo político, redes católicas e intereses petroleros en México (1926-1938)", Yves Solis presenta una interesante valoración a propósito de la forma en la que distintos actores políticos, sociales, económicos y religiosos en México y Estados Unidos se involucraron en la edificación del *Modus Vivendi*. El autor documenta la convergencia de intereses económicos y políticos de los gobiernos de ambos países, en el marco del sexenio de Lázaro Cárdenas, y la forma como aquéllos abonaron a un nuevo estado de cosas, a partir de 1938, a raíz de la expropiación petrolera. A través de la revisión de importantes materiales del archivo de la Santa Sede, Solis documenta los procesos por medio de los cuales, jerarcas específicos de la Iglesia católica mexicana y actores clave dentro de los gobiernos norteamericano y mexicano, contribuyeron a una nueva relación de tolerancia en México.

Es importante señalar que, si bien después de las negociaciones de paz las relaciones entre el Estado mexicano y la Iglesia católica fluyeron bajo la lógica de un pacto de no agresión, en la segunda mitad del siglo XX la jerarquía eclesial comprendió que el voto católico no existía como tal, por lo que su activismo y el de sus principales organizaciones de laicos volvió a reactivarse. A fines de marzo de 1955 la ACM comenzó a desarrollar una intensa campaña de politización de los fieles. La Junta Central de este organismo envió una circular a sus comités, asociaciones confederadas y coordinadas y a las juntas diocesanas, reiterándoles la urgencia de cumplir con sus obligaciones cívico-electorales, por lo que los católicos debían empadronarse y votar.[6] En un escenario en el que la Iglesia católica en el mundo había iniciado un movimiento de unificación de fuerzas, en México también se daba un paso importante en este sentido, a través de la coordinación entre la Venerable Orden Tercera Franciscana y la Acción Católica, con lo que se pretendía formar una militancia fuertemente disciplinada. El domingo 26 de julio de 1955, en todos los templos del país se dio lectura a la pastoral del Arzobispo Primado de México Luis María Martínez, en la que señalaba que los fieles tenían la obligación de ejercer sus derechos cívicos. Aunque los sacerdotes advertían que la Iglesia no se adhería a un partido político, exhortaban a que los ciudadanos votaran "por los candidatos que dieran esperanzas de respetar las leyes de Dios y los derechos de los hombres."[7]

---

6 ONIR, "Vote", tomo XXIV, núm. 10, 15 de abril de 1955, p.1.

7 "Recordatorio a los católicos", *La Nación*, 3 de julio de 1955, p. 6.7 "Mayor unión entre México y el Vaticano, dice el cardenal", *El Universal*, 28 de diciembre de 1958.

En diciembre de 1958, el papa Juan XXIII otorgó el capelo cardenalicio a Monseñor José Garibi Rivera, arzobispo de Guadalajara, con lo que la Santa Sede mandó la señal de intentar un acercamiento con el episcopado mexicano.[8] En el mundo, la reorganización estructural de la Iglesia católica fue acompañada de un nuevo discurso con el que se intentaba vincular a la democracia y al cristianismo, y se insistía en el ejercicio de los derechos cívicos de los fieles. La recuperación del terreno social por parte de la Iglesia pasaba por la ampliación de sus alianzas con las élites políticas en los distintos países y por la formación de nuevas organizaciones. En esta línea, durante la segunda mitad de los años cincuenta destacó el trabajo de grupos como el Movimiento por un Mundo Mejor (1956), la Unión Internacional Cristiana de Escritores de Empresa, con representación en México (1957), los Cursillos de Cristiandad (1958), también se reformó el Secretariado Social Mexicano y se creó el Movimiento Familiar Cristiano (1959), que en el caso de México fue muy importante para la inserción de nuevos líderes católicos en la vida política, a través de algunos de los principales partidos.

En los años sesenta el activismo católico regresó con fuerza a la escena pública. En plena lucha contra el comunismo y en el marco del llamado ¡Cristianismo sí, comunismo no!, se llevó a cabo el Concilio Vaticano II (1962-1965), reunión ecuménica clave en el fortalecimiento del catolicismo progresista, pero también para la reactivación del conservadurismo católico que en el caso de México encontró eco en el marco de la represión estudiantil de 1968.

En el contexto del gobierno de Luis Echeverría (1970-1976), que entre otras cosas planteó la posibilidad de diálogo con todos los actores políticos dentro de un marco de institucionalidad, y producto de la diferenciación que había iniciado dentro de la Iglesia católica en la década anterior, la jerarquía católica se fue dividiendo en tres sectores. Todos coincidían en la necesidad de mantener la relación de concordia entre la Iglesia y el Estado, pero se diferenciaban en la estrategia más adecuada para avanzar en el reposicionamiento de la institución religiosa en el espacio público. Así, una de las fracciones consideraba importante aceptar la invitación al diálogo por parte del gobierno e insertarse en la construcción de un proyecto nacional en el que la Iglesia católica llevaría a cabo su misión de forma cada

8 "Mayor unión entre México y el Vaticano, dice el cardenal", *El Universal*, 28 de diciembre de 1958.

vez más libre (Canto y Pastor, 1997). Otro grupo consideraba necesario insistir en el reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia, lo que evidentemente implicaba una actitud más beligerante frente al Estado. Y una tercera vertiente planteaba que, de forma natural, el papel de la Iglesia habría de fortalecerse al renovar su relación con la sociedad y, particularmente, poniendo atención a los grupos marginados.

Las tensiones al interior de la Iglesia católica tendían a profundizarse toda vez que se vislumbraba con mayor claridad el crecimiento de las religiones minoritarias. Según el censo poblacional de 1970, aunque el catolicismo se mantenía como la religión mayoritaria, ya empezaba a dibujarse un mapa con importantes cambios en materia religiosa. El catolicismo conservaba su posición hegemónica y casi unánime en los estados del noroccidente y el altiplano, particularmente en las entidades vinculadas con la lucha cristera, donde la población se adscribía al catolicismo en niveles mayores a 97 por ciento.[9] Pero en varios estados del norte, el Golfo de México, el Caribe y el centro del país, si bien la presencia de los católicos era muy significativa, los grupos evangélicos y otras disidencias religiosas se iban abriendo paso. Además, en algunas entidades del sur y sureste mexicano, la población evangélica, que históricamente mantenía un mayor arraigo, se había fortalecido especialmente en entidades de presencia indígena importante, por lo que el catolicismo alcanzaba como máximo el 90 por ciento de la adscripción religiosa de la población local, observándose una pluralidad incipiente en ruptura con la unanimidad católica. Un estado como Tabasco incluso aparecía ya como un lugar importante para el protestantismo, pues la religión católica alcanzaba el 87 por ciento de la adscripción religiosa.

La reformulación que, en los hechos, tuvieron las relaciones entre el Estado y la Iglesia, se fortaleció con la visita del presidente Luis Echeverría a la Santa Sede, así como con la visita del papa Juan Pablo II a México, en el año de 1974. La restauración del papel de la Iglesia católica en la transición mexicana (Loaeza, 2013, p. 132), que habría de experimentar el país a partir de los años ochenta del siglo pasado, fue un rasgo de la propia transformación que sufrió la naturaleza del Estado mexicano. En un ambiente cada vez más favorable a la interlocución y a la cooperación, la Iglesia católica volvió a posicionar sus viejos reclamos, cada vez más como

---

9 Véase Elio Masferrer Kan, "La dinámica de la pluralidad religiosa en México", en *Estudos Teológicos*, v. 54, n.1, jan./jun., São Leopoldo, 2014, pp. 60-62.

demandas legítimas dentro de un proceso de modernización conservadora que implicaría, entre otras cosas, la actualización de la relación entre el Estado y las iglesias. La reforma constitucional de los históricos artículos en disputa, acontecida en 1992, darían inicio a otro tipo de *Modus Vivendi.*

Con este escenario como fondo, cierra el libro el texto de Tania Hernández titulado "La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público: reflejo de un nuevo *Modus Vivendi*". En su texto, la autora analiza una temporalidad distinta al resto de los trabajos, que va de la última década del siglo XX a la segunda década del XXI. El capítulo tiene el objetivo de examinar los rasgos esenciales de dicha ley, así como sus posteriores modificaciones, y se argumenta que, después de alcanzar una relación de tolerancia con el Estado, el activismo católico se trasladó al ámbito jurídico y, desde ahí, dio la lucha por una mejor condición para la Iglesia. Según la autora, desde el final del siglo pasado, la LARyCP se convirtió en el objeto fundamental de la negociación entre el Estado mexicano y la Iglesia católica, que desde distintos frentes ha dado la pelea, paradójicamente, retomando argumentos y narrativas sustentadas en el legalismo liberal.

Queremos concluir nuestra introducción sobre el contenido de este libro, diciendo que las temáticas que aquí se abordan rompen paradigmas historiográficos y perfilan un análisis que concibe a la Iglesia católica como un ente plural y heterogéneo, que nada tiene que ver con la Iglesia de la historia oficial en la que la jerarquía católica figura como un actor con pensamiento y reacciones unívocas. Las investigaciones reunidas en esta obra muestran que el activismo católico permeó en la sociedad transformando y construyendo una relación entre el Estado mexicano y la Iglesia que, si bien se encaminó al entendimiento, nunca dejó de ser compleja y complicada.

Es importante hacer notar que, para proponer una visión novedosa sobre los temas aquí abordados, los autores nos abocamos a investigar en fuentes primarias poco consultadas e incluso algunas de ellas inéditas, tales como el Archivo Secreto Vaticano y el Archivo de la *Sacra Congregazione degli Affari Ecclesitici Straordinari*, el Archivo Romano de la Sociedad de Jesús, el Archivo Histórico de la Universidad de Georgetown en Washington, el Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri, el Archivo Histórico de la Unión Femenina Católica Mexicana, el Archivo Histórico de la Acción Católica Mexicana, el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús de la Provincia Mexicana, series específicas del Archivo General de la Nación y del Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México/

Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, y se recuperaron documentos recientes aparecidos en la Gaceta del Senado y en el Diario de Debates del Congreso de la Unión.

Sin duda son muchas las interrogantes que pueden derivarse de un trabajo colectivo como éste, por ahora no nos resta sino agradecer al amable lector su atención por estos temas. Estamos seguras de que la obra habrá de contribuir a un mayor conocimiento del proceso por el cual se alcanzaron los Acuerdos de Paz y se construyó una relación de tolerancia entre el Estado mexicano y la Iglesia católica, pero también a identificar los nuevos rasgos del activismo católico en México, un movimiento que se extendió hasta nuestros días transitando por diversas vías y expresándose bajo distintas circunstancias.

Referencias Bibliográficas

Aguirre Berlanga, M. (1985). *Revolución y Reforma. Génesis legal de la revolución constitucionalista*. México: inerhm.

Aguirre Cristiani, M. G. (septiembre 2012). Una jerarquía en transición: el asalto de los 'piolatinos' al episcopado nacional, 1920-1924. *Intersticios sociales*, (4).

Bailey, D. C. (1974). *¡Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Chruch-State Conflict in Mexico*. Austin: University of Texas Press.

Blancarte, R. (1992). *Historia de la Iglesia católica en México*. México: El Colegio de México.

Brown, L. C. (1964). Mexican Church-State Relations, 1933-1940. *A Journal of Church and State,* (VI), pp. 202-222.

Canto, M. y Pastor R. (1997). *¿Ha vuelto Dios a México? La transformación de las relaciones Iglesia-Estado.* México: uam.

Ceballos, M. (2004). *Historia de la Rerum Novarum en México* (1867-1931). México: imdosoc.

Connaughton, B. (2011). *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria*. México: uam/fce.

Dooley, F. (1976). *Los cristeros, Calles y el catolicismo mexicano.* México: SepSetentas.

Garcíadiego, J. (2010). Estudio introductorio, selección y notas. En *La revolución mexicana. crónicas, documentos, planes y testimonios.* México: unam.

Guerra Manzo, E. (julio- diciembre 2005). Las encrucijadas del catolicismo intransigente-demócrata (1929-1932). *Signos Históricos*, (14), pp. 42-73.

García Ugarte, M. E. (julio- septiembre 1995). Los católicos y el presidente Calles, *Revista Mexicana de Sociología*, 57 (3), pp. 131-155.

Hernández Vicencio, T. (2016). *Revolución y Constitución. Pensamiento y acción política de tres católicos mexicanos en la primera mitad del siglo xx*. México: inah.

Jrade, R. (1985). Inquires into the Cristero Insurrection against the Mexican Revolution. *Latin American Research Review,* 20 (2), pp. 53-69.

Loaeza, S. (2013). *La restauración de la iglesia católica en la transición mexicana*. México: El Colegio de México.

Meyer, J. (1973). *La Cristiada*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo xxi.

___. (1989). *Historia de los cristianos en América Latina,* Siglos xix y xx. México: Jus.

Negrete, M. E. (1988). *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en México,* 1930-1940. México: Universidad Iberoamericana/El Colegio de México.

Olivera Sedano, A. (1966). *Aspectos del conflicto religioso de 1926-1929.* Sus antecedentes y consecuencias. México: inah.

Ortoll, S. (1987). *Catholic Organizations in Mexico's National Politics and International Diplomacy (1926-1929)* (Ph. D., dissertation). Columbia University, nyc.

Puente Lutteroth, M. A. (2002). *Movimiento Cristero: una pluralidad desconocida.* México: Editorial Progreso.

Quirk, R. E. (1973). *The Mexican Revolution and the Catholic Church*, 1910-1929. Indiana: University Press, Bloomington.

Rius Facius, A. (1963). *La juventud católica y la revolución mejicana,* 1910-1925. México: Editorial Jus.



Primera Parte

El activismo católico y los Acuerdos de Paz



Latinidad versus Hispanidad: ¿otro referente cultural para el nacionalismo católico?

Franco Savarino Roggero[1]

Introducción

Uno de los componentes culturales más relevantes del conflicto religioso en México fue la hispanidad: la referencia eminente a España, a su historia de luchas y conquistas, a sus glorias militares y culturales, a su destino milenario bajo el signo de la cruz cristiana, definiendo una identidad etnohistórica única y peculiar. Desarrollada como hispanismo –es decir, como un movimiento cultural claramente definido y con implicaciones políticas– en ambientes conservadores y nacionalistas españoles y latinoamericanos, estaba presente en México ya en el siglo XIX y comienzo del XX en el trasfondo de los conflictos para definir la nación, contrastando con otros movimientos culturales como el indigenismo y el americanismo liberal. Con la Revolución y la reconstrucción posrevolucionaria hubo un repunte de hispanofilia, coincidiendo en los años veinte con el auge del hispanismo conservador en España durante la dictadura de Primo de Rivera. El hispanismo actuaba entonces, específicamente, como referente cultural para contrastar el panamericanismo –expresión de la creciente hegemonía de Estados Unidos– y el indigenismo, apuntando a una configuración diferente conceptual de la nación, destacando las raíces hispánicas y católicas. El estallido del conflicto religioso en 1926 enfatizó el carácter

1 Instituto Nacional de Antropología e Historia.

católico del hispanismo y en la segunda mitad de los años treinta se cargó con tintes anticomunistas en concomitancia con el ascenso de Cárdenas a la presidencia y el estallido de la Guerra Civil en España. La presencia del hispanismo en este contexto y su carácter marcadamente conservador están fuera de toda duda, aunque existió paralelamente la hispanofilia humanista no conservadora expresada, por ejemplo, por José Vasconcelos y Antonio Caso. El hispanismo de todas las tendencias hacía hincapié en la importancia de valorar la herencia ibérica y la tradición católica para hacer frente a peligros como el imperialismo norteamericano, la masonería y el comunismo (Urías Horcasitas, 2013, pp. 147-160). Sin embargo, a partir de los años veinte, al hispanismo y al (pan) americanismo se le agregó un tercer actor del mismo orden: el latinismo, cuyo referente fue la Italia fascista de Benito Mussolini, con una posición ambigua y variable en el tiempo con respecto al conservadurismo tradicional. La Iglesia católica, en particular, bajo el pontificado de Pío XI, siguió de cerca el difícil proceso de acomodamiento con el régimen fascista en Italia, con importantes consecuencias para la actuación del episcopado y del pueblo católico mexicano durante el conflicto religioso. El *Modus Vivendi* amistoso entre Estado e Iglesia y la Conciliación de 1929 en Italia marcaron finalmente la pauta para todo el mundo católico, aunque el resultado en México y en Italia, comparativamente, fue diferente (Savarino, 2017, pp. 15-34).

Cabe señalar que el latinismo es confundido a menudo con el hispanismo, se da por sentado que representaría algo así como una variación semántica o un acento peculiar sobre el origen remoto y más amplio de lo hispánico, pero la verdad es que el latinismo tiene una dimensión histórico-cultural propia, que conviene explorar para entender su potencial atractivo en los ambientes católicos nacionalistas de la época y, por ende, su rol y presencia en el universo del activismo católico, teniendo en cuenta también la difusa simpatía por el régimen fascista, abanderado y promotor de la latinidad en el mundo. En este breve ensayo entonces se examinará en México, en particular, y en América Latina, en general, el (pan) latinismo de referencia italiana en su relación compleja y competitiva con el (pan) hispanismo y el panamericanismo. Volver la mirada hacia Roma ayudará a comprender el carácter del propio hispanismo en el periodo del conflicto religioso en México.

Pan-nacionalismos

¿Dónde se origina el latinismo? Para comprender este fenómeno hay que situarlo en el marco más general de los nacionalismos en la época del imperialismo. En efecto, el auge de los nacionalismos en el siglo XIX y la primera mitad del XX vio también la aparición de "pan"-nacionalismos. Estos movimientos y elaboraciones intelectuales apuntaban a extender el alcance o superar el nacionalismo basado en un pueblo o una entidad etnohistórica o político cultural determinada, para incluir a poblaciones que tuvieran origen y características comunes. En la mayoría de los casos los pan-nacionalismos se posicionaron de acuerdo o de manera no conflictiva con los respectivos nacionalismos de referencia, como una variable o una extensión que iba en el sentido de reforzar el nacionalismo "propio", en otros casos representaron una alternativa que generaba contradicciones y conflictos potenciales, tanto con el nacionalismo "propio" como con los "ajenos" y con otros "pan" nacionalismos.

Las manifestaciones más importantes de pan-nacionalismo en el mundo hasta la primera mitad del siglo XX fueron: el pangermanismo, el paneslavismo, el sionismo, el panhispanismo, el panlatinismo, el panamericanismo y el panarabismo. A pesar de que la categoría general "pan-nacionalismo" es válida, cada uno tiene características *sui generis*, derivadas de la experiencia peculiar de regiones, pueblos y comunidades etnohistóricas o político-culturales.

El continente americano ha sido el territorio disputado de por lo menos tres de estos "pan" nacionalismos: el *panhispanismo*, el *panlatinismo* y el *panamericanismo.* Estas tres manifestaciones de nacionalismo en parte se solapan y en parte se contradicen, y han estado históricamente en rivalidad y conflicto durante la época considerada. Detrás de cada uno, en efecto, se asoman y se expresan identidades culturales e intereses distintos que remiten a centros políticos específicos: el panamericanismo a Washington, el panhispanismo a Madrid, y el panlatinismo a París y Roma. La referencia y base reivindicativa de estos "ismos" son tres entidades distintas: América, América Latina e Iberoamérica,[2] con referencia a macro comunidades etnohistóricas: la "americanidad", la "hispanidad" y la "latinidad".

2 Es notorio el uso diferenciado de "América Latina", predominante en todo el mundo, e "Iberoamérica", más utilizado en España y asociado con el pan-hispanismo.

Para entender el contexto hay que considerar que esta región con una trayectoria histórica en gran parte común, culturalmente coherente, pero pluriétnica y con experiencias distintas durante el siglo XIX, se deriva esencialmente de la base colonial luso-hispánica, plasmada entre otras cosas en el uso universal del idioma español o portugués (y en unos pocos casos, francés). Al comienzo del siglo XIX, con la Independencia, surgió (y pronto fracasó) la idea de reunir en una única entidad política a todos los territorios ex hispanos, valorando las tradiciones indígenas, pero manteniendo como referencia la cultura hispana y europea en general, rechazando al mismo tiempo las injerencias y los intentos neocolonialistas o imperialistas provenientes del Viejo Continente. La posterior Independencia de Brasil, en cambio, produjo una única entidad política que reunía a la totalidad del imperio portugués en América. Así el pan-nacionalismo en América Latina en sus tres posibles expresiones de "americanidad", "hispanidad" y "latinidad" "es, al mismo tiempo, culturalmente colonial y políticamente anticolonial" (Parekh, 2000, p. 114). Esta ambigüedad de fondo es la que permite un juego sutil de competencia y rivalidad entre pan nacionalismos y nacionalismos particulares. Cada variante "pan" afirmaba ser, a la vez, la más auténtica expresión de la historia y cultura latinoamericana, y la mejor defensa de los pueblos latinoamericanos contra la dominación neocolonialista e imperialista. Al mismo tiempo, los "pan" nacionalismos competían con los nacionalismos particulares afirmando que sólo en la unidad las naciones latinoamericanas tenían la posibilidad de ser libres e independientes.[3]

La latinidad: del nacionalismo al fascismo

Como es sabido, el panlatinismo –aunque tenga raíces más remotas– se origina en Francia en la primera mitad del siglo XIX en ambientes intelectuales liberales, para crear un contrapeso al poderío de los vecinos anglosajones y germánicos. Más tarde fue adoptado por Napoleón III para dar soporte a su política expansionista e imperialista en América, justificando la inter-

3 Este ensayo tiene como antecedente un capítulo del libro de mi autoría *Latinidades Distantes. Miradas sobre el fascismo italiano en América Latina* (Savarino, 2015b). Una primera versión se presentó como ponencia en el "IV Coloquio sobre las Derechas en México" (Ciudad de México, 3-4 de septiembre de 2019). Agradezco los comentarios de Rodrigo Ruiz Velazco Barba.

vención francesa en México y otros proyectos. Se arraigó especialmente en medios nacionalistas cobrando auge después de la derrota de 1871, y contagiando también al nacionalismo italiano después del *Risorgimento*. La variante italiana era, en lo esencial, idéntica a la francesa –se buscaba un liderazgo moral y espiritual de las "naciones latinas" en Europa y América– con un carácter distintivo, ya que el panlatinismo italiano confundía y reforzaba la "Latinidad" con la "Romanidad", es decir, una referencia explícita y fundamental al legado histórico-cultural de Roma (que, de hecho, estaba implícito en la latinidad, pero para Italia, cuna histórica del Imperio Romano, tenía un significado más directo y central). En la transición del siglo XIX al XX, mientras el panlatinismo francés se encontraba en declive, el italiano se reforzaba en concomitancia con las ambiciones expansionistas italianas y la presencia masiva de emigrantes italianos en América y otras partes del mundo.

El nacionalismo italiano pasó a una nueva fase con la Primera Guerra Mundial y el nacimiento del fascismo, con "la aspiración a formar la conciencia nacional de una nueva Italia, capaz de enfrentar los desafíos de la modernidad del siglo XX para volverse activa y protagónica en la escena política mundial, colocándose a la vanguardia de una nueva civilización" (Gentile, 2006, p. 94). Desde la victoria en 1918 y el ascenso al poder de Benito Mussolini –líder del Partido Fascista– en 1922, el nacionalismo se volvió dominante en el medio político italiano y proporcionó el andamiaje ideológico del nuevo régimen fascista a partir de 1925. La política exterior italiana se estructuró alrededor de vectores geopolíticos imperiales sobre la base de un impulso revolucionario, apuntando a dar a Italia poder y liderazgo en la escena internacional.

La nueva geopolítica fascista tomaba como punto de partida la posición geográfica precaria de Italia (escasez de recursos naturales en relación con su población y "encierro" en el Mediterráneo) y se medía por el trato con las "grandes potencias" hegemónicas en el orden internacional. Frente a éstas –especialmente el imperio británico–, se presentaba la exigencia de conseguir un "espacio vital" económico para asegurar el suministro de materias primas, mercados y áreas de colonización y alcanzar así el rango de potencia imperial que, de acuerdo con la visión fascista, le pertenecía a Italia con todo derecho (Gayda, 1941). El imperialismo se presentaba como una necesidad vital de todo el pueblo italiano en marcha hacia la modernidad y la grandeza. "Ser imperialistas significa entrar en la historia como

elementos activos y generadores", afirma Giorgio Maria Sangiorgi a finales de la década de los años treinta (1939, p. 12). El imperialismo, pues, sería movimiento, dinamismo, "antorcha encendida de la civilización" la cual "tiene que pasar [a] las manos más fuertes y más dignas" (Sangiorgi, 1939, p. 12).

El imperialismo italiano se proclama en los años treinta como un imperialismo de tipo nuevo, diferente, moderno, revolucionario y "proletario", opuesto al imperialismo arcaico, elitista y egoísta de las burguesías capitalistas dominantes de las viejas potencias occidentales. Su talante populista es la consecuencia lógica de la evolución del pensamiento postmarxista de Mussolini y de otros socialistas nacionales, quienes llegaron a pensar que la vieja lucha de clases debería ser sustituida con la lucha entre naciones ("proletarias" de un lado, "plutocráticas" del otro). De aquí que el imperialismo italiano se presente como el imperialismo de todo el pueblo:

> Un imperialismo se vuelve socialmente fecundo cuando la participación de las masas a la idea imperialista es libre de intermediarios, es decir, cuando el imperio y el pueblo se identifican, cuando el uno es funcional al otro. Los imperialismos "democráticos" en cambio, que en rigor deberían incluir al cien por ciento de los intereses populares son, en realidad, netamente plutocráticos, es decir, al servicio de una categoría limitada, aunque poderosa, de intereses. (Sangiorgi, 1939: 31)[4]

En línea con esta visión "populista" del imperialismo, la geopolítica italiana organiza el mundo en grandes áreas regionales de acuerdo con determinadas características geohistóricas y culturales y según las diferentes posibilidades de expansión que existen. El punto focal de este imperialismo es, naturalmente, el Mediterráneo (el *Mare Nostrum* de la Antigua Roma). Aquí Italia busca abrir el espacio marítimo controlado por los británicos (Suez, Gibraltar, Malta) y los franceses (Córcega, Túnez). Este mar es el espacio "natural" de expansión de Italia, como bien lo expresó Fernand Braudel: "Italia encuentra allí [en el Mediterráneo] el sentido de su destino: es el eje mediano del mar […] ¿No ha encontrado allí durante mucho tiempo sus riquezas? Para ella la posibilidad natural, el sueño natural de dominar el mar entero" (Braudel, 1990, p. 16). La expansión italiana en el Mediterráneo suscita en los años treinta el aplauso entusiasta de José Vasconcelos, quien

4 De aquí en adelante se traducen al español las citas en italiano.

exclama: "no merece pertenecer a la civilización latina quien no se contagie del orgullo de esa Italia moderna [...que] ayer opuso su veto a las exigencias de Inglaterra en el Mediterráneo [...]. Ningún descendiente de español que no sea bastardo puede dejar de sentir regocijo porque el Mediterráneo está a punto de tornar a ser mar latino" (Vasconcelos, 1936, p. 91).

Por su lado, América Latina es reconocida, ya desde el siglo XIX, como un área con amplias posibilidades de expansión, aunque en un sentido distinto (no territorial) del área mediterránea y africana. Aquí el trasfondo histórico es la herencia ibérica, susceptible de aprovecharse por la común latinidad de las naciones surgidas de los imperios, español y portugués. El debilitamiento reciente de tres influencias europeas (inglesa, francesa y alemana) abre ahora espacios atractivos para otras naciones ambiciosas, aunque la presencia cada vez más notable de Estados Unidos interpone nuevos obstáculos. Así, Italia realiza su programa de expansión en América Latina jugando tres cartas importantes: la migratoria, la ideológica (modelo fascista) y la cultural (latinidad).

La primera se fundamenta en la presencia de grandes comunidades italianas de emigrantes recién llegados, especialmente en Brasil, Argentina y Uruguay en donde se cuentan en millones y son el elemento étnico dominante en algunas regiones.[5] La protección de estas comunidades es considerada un deber prioritario por el gobierno fascista, superando el abandono relativo en que se han dejado los emigrantes en las décadas anteriores. Estos italianos, además, tienen que convertirse en colaboradores de la política exterior italiana, apoyando a la Italia renovada por el fascismo y adoptando un estilo de vida responsable, orgulloso e industrioso.

La segunda descansa en la función del fascismo como modelo internacional, que aquí no viene al caso analizar. Es suficiente mencionar que, a pesar de ser originariamente una creación italiana, pronto el fascismo se convierte en un fenómeno con alcance internacional. Era, pues, la gran novedad ideológica de los años veinte, presentándose como una "tercera vía" entre bolchevismo y liberalismo democrático, brindando a todo el mundo un ejemplo y modelo de modernización autoritaria socialista-nacional (Sterhnell *et al.*, 1994, p. 9). El fascismo ejercía un fuerte atractivo: por un lado, contrarrestaba con efectividad la "amenaza bolchevique", por el otro,

5 Los italianos emigrados en el mundo se calculaban en ese entonces en alrededor de diez millones.

parecía brindar armas eficaces a los países "en vía de desarrollo" para defenderse de la prepotencia imperialista, encontrando una ruta autónoma y alternativa para la autodeterminación y la modernización nacional. Una especie de fascinación y una "moda" fascista alcanzan entonces sectores importantes de las clases intelectuales y políticas en América Latina, en donde reina en cambio la desconfianza por las conspiraciones de la Tercera Internacional y por la visibilidad y el impacto creciente del imperialismo (disfrazado como "monroísmo" o "panamericanismo") de los Estados Unidos.

De aquí la tendencia a imitar el fascismo por parte de varios movimientos, personajes y regímenes dictatoriales, un hecho que es visto entonces en Italia con una mezcla de complacencia y repulsión, pues se rubrican como "fascistas" fenómenos que seguramente no lo son, porque se refieren a nacionalismos o populismos nativos, o bien, representan imitaciones meramente superficiales del modelo original (Savarino, 2009). Conviene examinar siempre críticamente y con mucha cautela las expresiones de fascismo en América Latina, analizando los elementos esenciales de cada fenómeno en el contexto local.

La tercera carta es la "Latinidad", estrategia cultural utilizada en América Latina y por Francia durante el siglo XIX en función anti-anglosajona, como ya mencioné antes, paralelamente a la "Hispanidad" de España. También Italia utiliza, más débilmente, la latinidad desde principios del siglo XX. ¿Qué es la "Latinidad"? Con esta expresión se entiende una vasta y no muy bien definida afinidad cultural, moral y espiritual entre naciones principalmente católicas de derivación "latina" (Francia, Italia, España y Portugal), contrapuesta a otros grandes grupos histórico-culturales: los "anglosajones", los "eslavos", los "amarillos", etc., que se expresan en otros tantos espacios hegemónicos en el ámbito global (Sangiorgi, 1939).

La latinidad implica relaciones jerárquicas internas de carácter imperial o neoimperial, pues es implícita la división entre una metrópolis cultural en París, Roma, Madrid o Lisboa, y un área amplia de expansión secundaria principalmente latinoamericana, en los territorios de los antiguos (o aún actuales) imperios coloniales europeos. Los centros motores y faros de la latinidad quedan todavía en Europa, de donde continúa propagándose la "luz" de la civilización latina hacia ultramar. España entendía esta jerarquía como una tutela espiritual hacia las poblaciones herederas de su vasto imperio colonial, expresándose en el común idioma español, en las tradi-

ciones culturales y en la religión católica. En la variante italiana, "Roma" sería la auténtica depositaria de los valores "espirituales" de la latinidad, heredados directamente del Imperio Romano de la edad clásica, revividos en el Renacimiento y convertidos en la base de la civilización moderna:

> la latinidad, fruto de una obra bimilenaria de civilización de Roma pagana y cristiana, hoy está presente en la sangre de la civilización humana como uno de esos elementos que forman parte integrante de ella y de quienes no es posible prescindir. Incluso los pueblos más lejanos han advertido y advierten su influencia por ese infinito e insondable movimiento que vincula los pueblos y los une, aun inconscientemente, alrededor de las formas más altas de civilización. Esa es, por lo tanto, esencial para el mundo moderno. (Sorrento, 1940, p. 718)

Al no existir una herencia directa de idioma, tradiciones y memoria histórica imperial, Italia destaca una herencia más antigua, espiritual, y ampliamente "civilizatoria" en referencia a la Antigua Roma, dejando en un lugar secundario al catolicismo y resaltando el potencial inspirador para construir un futuro de modernidad y grandeza.

La latinidad se convierte, entonces, en una importante credencial cultural para asegurar una primacía italiana en el mundo, viniendo a compensar las evidentes debilidades del país en otros campos (económico, militar y político). Una ventaja de esta latinidad italiana es que, al comenzar el siglo, es conocida y estimada en América Latina por su asociación con la alta cultura italiana, apreciada en todos lados. Además, se resalta su diferencia con respecto a las actitudes y acciones imperialistas de la latinidad francesa del siglo XIX, amén de las percepciones ambiguas y la desconfianza que suscita la hispanidad ante los nacionalismos nativos, especialmente las variantes indigenistas. En América Latina hubo un momento máximo de aprecio por la latinidad de matriz italiana en la primera mitad de los años veinte, en la ventana abierta entre la Primera Guerra Mundial y la consolidación del régimen fascista. La expresa típicamente, por ejemplo, el almirante chileno Acevedo quien, en 1924, dirigiéndose al embajador Giovanni Giuriati dice: "nosotros somos latinos, descendientes del Lacio […]; nuestro idioma es una ruina romana, y esta noble derivación es nuestro más legítimo orgullo, y son también romanas las leyes y la religión chilena. Tenemos además lazos indiscutibles con ustedes que nos honran altamente" (AA.VV., s.f., p. 354).

Con admiración y entusiasmo parecidos se expresa el *Diario da Bahía* (Brasil) ante la llegada de la delegación italiana a la ciudad saludando a "Italia, célula madre de la latinidad, Italia resurgida, ejemplo y lección a los nuevos mundos" (AA.VV., s.f., p. 38). Al comienzo del mismo año el presidente mexicano Obregón se refirió a Italia como "madre de toda la Latinidad" ante el embajador Ezio Garibaldi (Savarino, 2015a, p. 250). La percepción de Italia como la gran madre de los pueblos latinos existía también en España y se reforzó con la consolidación del régimen fascista de Mussolini. El economista y jurista español Vicente Gay, por ejemplo, después de visitar Italia en los años treinta se refirió a "España, hija de la loba romana" y en un arrebato de entusiasmo llegó a declarar: "yo soy un romano, por religión, por idioma, por leyes y por historia" (Gay, 1935, p. xi, 29). Ernesto Giménez Caballero admitió que la grandeza universal de España se construyó a partir del ecumenismo romano y cristiano y que España era "la heredera de Roma en el mundo" (Giménez Caballero, 1938a, p. 54-55, 97). Es más, el "mejor destino del hombre español consistió en explicar y exaltar el genio de Roma" (Giménez Caballero, 1938b, p. 9-10). El mismo Ramiro de Maeztu, abanderado de la hispanidad, reconoció la aportación italiana, y en referencia a América Latina mencionó el "denominador común" de todos los pueblos latinos:

> Españoles, americanos de veinte naciones, hijos de Portugal, Francia o Italia, rendimos culto a unas palabras que son como denominador común que nos hace vibrar al unísono a todos: cristianismo, progreso, cultura, patriotismo, tradición y otros conceptos que son como el ideal de todo pueblo; y estas otras que concretan más el sentido de esta fiesta: la hispanidad, la Raza, el americanismo... (De Maeztu, 2014, p. 288).

La popularidad de la latinidad italiana se propagó por toda América Latina durante los años veinte, especialmente entre las personas cultas que tuvieron la oportunidad de leer y apreciar la cultura italiana o de viajar a Italia. Esta postura tenía, entre otros aspectos, la ventaja de deslindar la hispanidad conservadora, de una hispanidad más laica vinculada con la milenaria civilización romana, con un amplio potencial en los ambientes menos conservadores. Así, es lógico que Mussolini considerara utilizarla para afianzar la posición de Italia en la región y, al mismo tiempo, fortalecer los lazos culturales y políticos con Francia.

La latinidad italiana conformó una verdadera política cultural que apuntaba a diversos objetivos concretos: apoyar a los emigrados en los diversos países, facilitar los intercambios comerciales, crear un ambiente de simpatía general con el país, mantener a raya el imperialismo de los Estados Unidos, contrarrestar el comunismo, y acercar geopolíticamente las naciones latinoamericanas a la Italia fascista. Esta política la denominé "Eje Latino", que quiere decir un proyecto geoestratégico imperial en función de las ambiciones italianas, que funcionaría como un soporte de la política expansionista italiana en Europa, el Mediterráneo y África (Savarino, 2006). En diciembre de 1927 Mussolini llegó a proponer explícitamente la formación de un "Bloque latino" incluyendo a Italia, Francia, España, y Portugal, como una alianza política de los principales países herederos de Roma que compartían la cultura común derivada de ella, para enfrentar juntos los desafíos contemporáneos. Esta propuesta se quedó en gran medida en el tintero, se habló de bloque o alianza "latina" en diversos momentos incluso durante la guerra, pero no logró definirse ninguna alianza específica. Los países latinoamericanos no fueron invitados nunca de manera explícita a formar una alianza latina, sólo se esperaba que actuaran "solidariamente" cuando Italia lo necesitara, por ejemplo, resistiendo el coqueteo y las presiones de Estados Unidos, defendiendo a Italia en Ginebra y suministrándole recursos estratégicos. El régimen fascista confió sus necesidades más importantes a un acuerdo que no era latino: el "Eje" establecido a partir de 1936 con Alemania y Japón, que se expresó en la alianza político-militar conocida como Pacto Tripartito en 1940.

¿Qué logró cosechar, concretamente, el régimen fascista de su política de latinidad? En términos prácticos, mucho menos de lo esperado. Fue un éxito asociar la latinidad con la protección y el aumento de la autoestima de los emigrantes italianos, se facilitó, incluso, una nueva oleada migratoria de Italia a América Latina. Al cobijo de la "hermandad latina" se propiciaron los negocios y se estrecharon los lazos culturales. En su lado "católico" favoreció y extendió las simpatías del mundo católico hacia la Italia de los Pactos Lateranenses, donde el papado recobraba su independencia. Fracasó, en cambio, el intento de usar la latinidad como un medio para afianzar el modelo político fascista que, según el Conde Ciano, debería ser percibido como un "fenómeno latino y Mediterráneo" (Savarino, 2015b, p. 176). Fue un fracaso sonado, en fin, el esfuerzo para orientar geopolíticamente los países latinoamericanos en apoyo a la política

imperial de Italia. Durante la grave crisis generada por la Segunda Guerra Ítalo-etíope en 1935-1936, la actitud de los países latinoamericanos hacia Italia –declarada país agresor por la Sociedad de las Naciones– fue ambigua e insuficiente para contrarrestar las presiones anti-italianas. El gobierno de México, incluso, fue activo promotor de las sanciones y se solidarizó con Etiopía. En pocas palabras, la latinidad se evidenció entonces como una carta volátil, sin fuerza real, y conforme avanzaban los años treinta, se vio rebasada por el panamericanismo norteamericano y superada por la hispanidad renovada por Francisco Franco después de 1936 (Savarino, 2000-2001; Mugnaini, 1986; Payne, 1980, p. 167-175).

La competencia con la hispanidad

Es preciso examinar, ahora, la relación de la latinidad con su principal competidor en América Latina: la hispanidad. Igual que la latinidad, la hispanidad, con respecto a su metrópolis, tenía un sentido en relación al resurgimiento nacional después de un declive o decadencia. Para España fue la derrota de 1898 y el culmen un largo periodo de declive imperial desde el siglo XVIII, para Italia fue una decadencia mucho más larga, desde el apogeo de la cultura italiana en la Baja Edad Media y el Renacimiento. La posibilidad y la tentación de revitalizar la nación –ayudando en el proceso de "nacionalización de las masas"– mediante una expansión cultural que compensara la debilidad actual y estimulara un resurgimiento existía en ambos países. En España tenía, sin duda, un matiz marcadamente conservador, aunque existieran diversas interpretaciones. Como señala Marcilhacy, era "un potente vector de expansión y de proyección hacia el exterior para un nacionalismo frustrado" y al mismo tiempo "un ingrediente y soporte esencial del nacionalcatolicismo (Marcilhacy, 2014, p. 2). La interpretación conservadora nacional católica, proyectada hacia una grandeza político-religiosa pretérita "no pasaba de la más pura retórica reaccionaria" y fue subordinando y marginando con el tiempo a la falangista que era al mismo tiempo, más laica, más imperial y, sin dejar de mirar hacia el pasado, apuntaba hacia el futuro (Saz, 2013, p. 68, 74).

Con la hispanidad, la latinidad tenía algunas afinidades e importantes diferencias. Ya observamos como la latinidad se volvió un complemento del nacionalismo italiano especialmente útil en América, donde existía la posibilidad de afirmar la primacía espiritual universal de Roma como "ma-

dre" de la Civilización Latina (Gentile, 1986, p. 394; Fanesi, 1999). Sobra decir que para los italianos existió siempre –durante la Edad Media y más aún en el Renacimiento– la conciencia de ser, como pueblo, los herederos legítimos del Imperio romano. Los primeros impulsos de nacionalismo italiano desde Maquiavelo en adelante, valoraban pues esta prestigiosa herencia y las referencias a Roma eran frecuentes y obvias en la literatura y en la cultura popular. Durante el *Risorgimento* y los primeros pasos del estado nacional unificado en el siglo XIX, el nacionalismo se propuso como meta restaurar –al menos parcialmente y en un sentido cultural– la grandeza de Roma, un mito político inspirador y oportuno para consolidar la identidad italiana y para afianzar la posición del país en el contexto internacional (Giardina y Vauchez, 2000). El mito de Roma sobreentendía que Italia era la abanderada más legítima de los pueblos "latinos", lo cual implicaba rivalizar con Francia y España e imponerse en el área de mayor expansión de la latinidad: América Latina. Aquí la tarea sería restaurar la dignidad latina, rechazar las influencias no-latinas (anglosajonas, eslavas y asiáticas) y subordinar las influencias luso-hispánicas derivadas de Roma. España había así extendido la latinidad por medio de su inmenso imperio –lo que no logró nunca Italia– pero esta herencia sería más profunda y auténticamente "latina" en la medida que se abrevara directamente de la fuente original de la latinidad: Roma.

En efecto, la competencia que se establecía con la cultura ibérica apuntaba a ofrecer, con Roma, una tradición alternativa de espiritualidad más densa de significados con respecto al mero lazo genealógico y lingüístico. Una tradición sin duda antigua pero viva, renovada por el fascismo y susceptible de generar transformaciones en el tiempo presente. La propuesta italiana de latinidad se caracterizaba por la posibilidad de que "Roma" significara un arraigo tradicional de la modernidad y, por lo mismo, dotara de un brío progresista diferente (como alternativa "espiritual") al progresismo materialista sin espíritu de Washington y Londres, y a la tradición sin modernidad de Madrid y Lisboa. Los grupos y tendencias "hispanistas" en América Latina tenían generalmente un matiz conservador y religioso (Pérez Montfort, 1992), en consecuencia, la hispanidad no se podía aprovechar en sentido modernizador. Por otro lado, justamente por este motivo resultaba más próxima a las fuerzas oligárquicas, castrenses y conservadoras que predominaban en la región y que fueron atraídas después de 1936 por la España nacionalista de Franco. Al comparar la latinidad romana con la

hispanidad, Ramiro de Maeztu mencionó a favor de la segunda solamente las antiguas "piedras" y una vaga promesa de "hermandad" y "elevación": "las piedras de la hispanidad son más gloriosas que las del Imperio romano y tienen un significado más profundo, porque mientras Roma no fue más que la conquista y la calzada y el derecho, la hispanidad, desde el principio, implicó una promesa de hermandad y de elevación para todos los hombres" (De Maeztu, 2014, p. 270).

Frente a la ventaja hispánica del lado conservador, Roma ostentaba las buenas relaciones del Régimen Fascista con la Iglesia, específicamente los Pactos Lateranenses de 1929 y, más tarde, la defensa del catolicismo contra la República española anticlerical y anticristiana. La cultura fascista no era precisamente "católica" –Pío XI la definió abiertamente como una "estatolatría pagana" en 1931– pero el régimen de Mussolini era pragmático al respecto y actuaba en un sentido favorable a la Iglesia y a la religión católica, y tanto bastaba para suscitar la simpatía de los católicos conservadores en todo el mundo. El alto clero, por su lado, mantenía un lazo muy estrecho con Roma –por su formación, por su cultura, por su obediencia a la Santa Sede, por sus contactos personales y por sus visitas *ad limina*– y el ambiente eclesiástico era un terreno ya abonado para la propagación del ideal de la latinidad. Ésta casi siempre hacía referencia al catolicismo, sin duda, pero en una tónica más "secular" de lo que sucedía con la hispanidad, porque Roma, al fin y al cabo, había nacido y relucido como una civilización pagana. Sin embargo, en Italia las tendencias francamente paganas y anticristianas, expresada por ejemplo por Julius Evola, eran minoritarias (Evola, 1996).

La latinidad servía como medio eficaz para ensalzar el orgullo de los latinoamericanos ante el amenazante imperialismo anglosajón. La sombra de los Estados Unidos se proyectaba hacia el sur al cobijo de los intereses económicos: "los Estados Unidos, que siempre se reconocen derrotados en el terreno del derecho, utilizan la fuerza: y su fuerza es el dinero". Y el panamericanismo nacido de la Doctrina Monroe, no es más que "el último producto de la unión […] entre el imperialismo norteamericano y la ideología democrática" mostrado en "un expansionismo monopolístico, comercial y financiero, de los Estados Unidos" (Cantalupo, 1941, pp. 137-139). Con el auxilio de Roma los latinoamericanos recobrarían así su sentido de hermandad y dignidad, resistiéndose a los engaños y mezquinas promesas materiales de Washington.

La latinidad italiana era también un esquema para la integración nacional, una fórmula para salir de "la poco clara e indefinible consistencia étnica actual" y para superar "aquellas diferencias de clase que no deberían existir en naciones en formación y que necesitan una igualdad individual y colectiva", apuntando en cambio –según el modelo fascista italiano– a "una entidad nacional toda armónica, propia, que sea finalmente en la concepción y en la realidad de los hechos un país orgánico y formado, que pueda aportar algo a la comunidad de los pueblos civiles" (Villa, 1933, pp. 99 y 102).[6] Aquí la latinidad italiana abierta a la integración social solidaria en el marco de la unidad orgánica de la nación, se apuntaba una ventaja frente al hispanismo socialmente más jerárquico y conservador.

Tanto la latinidad como la hispanidad, con matices diferentes, asumían la tarea fundamental de "civilizar" a los pueblos indígenas. En ambas perspectivas se hacía hincapié en la religión católica como herramienta civilizatoria (de manera un tanto instrumental en la perspectiva "latina"). Los observadores italianos que comentaron el conflicto religioso en México generalmente señalaron el peligro de echar a perder la acción civilizatoria de la Iglesia, aún inconclusa después de cuatro siglos. En 1926 el escritor Arnaldo Cipolla denuncia la "burda necedad" de la persecución religiosa en México y pregunta "¿Qué puede poner el gobierno mexicano en lugar de Cristo?" (Cipolla, 1927, p. 95). En una tónica más laica, Mario Appelius opina en 1928 que "una vez privado del cura católico, el indio regresa rápidamente al paganismo atávico" y critica la acción persecutoria anticatólica no desde un punto de vista religioso, sino porque para México "el catolicismo es una de las máximas fuerzas morales y materiales de resistencia contra Norteamérica" (Appelius, 1929, pp. 301, 303-304).

6 La dimensión ecuménica, cultural, de la latinidad, significaba también una ventaja frente al nacionalismo alemán, que era visto con recelo por su exclusivismo étnico y racial. "La cuestión de la raza" -escribe el embajador italiano en Brasil al Conde Galeazzo Ciano- "debe entenderse como origen histórico [latino] de toda la nación […]. Debe entenderse como idioma, que es neo-latín. Debe entenderse como *forma mentis*, que es mediterránea. Debe entenderse como concepción general de la moral y el derecho, que son romanos; como concepción de la familia, que es católica; como arte, arquitectura, estilo, oratoria, que son todas emparentadas con la cepa [cultural] ibérico-mediterránea": Lojacono a Ciano, Río de Janeiro, 27 de septiembre 1937 (Documenti Diplomatici Italiani, serie VIII, vol.7, 450, doc. 373). La latinidad, en suma, debería entenderse como herencia viva, histórica y cultural, no como comunidad etno-biológica.

Para ambas propuestas, en efecto, las poblaciones indígenas necesitan todavía de la ayuda de culturas superiores para elevar su nivel e integrarse a la comunidad de los pueblos civilizados. Tanto la latinidad como la hispanidad implican considerar de manera paternalista la tarea de forjar naciones y vincularlas con las tradiciones de Roma y Madrid para conformar una hermandad de pueblos. Lo cual incluye una visión de las civilizaciones y culturas precolombinas como restos arqueológicos y primitivos, caducos e infecundos, incomparables con la superioridad vital de la civilización occidental. Por ejemplo, Mario Appelius escribió: "estas civilizaciones no han dejado absolutamente ninguna herencia espiritual" y "poner en un mismo nivel la civilización de los Aztecas, de los Mayas o de los Toltecas con la civilización de Atenas y de Roma sería ignorar […] que aquéllas fueron civilizaciones [...] que aún permanecían en la edad de piedra" (Appelius, 1929, p. 354). Por su lado José Albiñana –escritor nacionalista español – comentó "sin prejuicio de raza": "cualquiera que haya sido la importancia de la civilización precortesiana, es preciso convenir que sólo puede interesar a los historiadores y arqueólogos" (Albiñana, 1930, p.142). Tanto la latinidad como la hispanidad, en suma, presuponían subordinar y marginar los elementos culturales indígenas pasados y presentes a favor de un mestizaje en el que predominaran los elementos europeos y con el liderazgo paternalista de las metrópolis.

Finalmente, la victoria de las fuerzas "nacionales" en la Guerra Civil Española logrará matizar la rivalidad entre hispanidad y latinidad en nombre de la lucha común contra el "bolchevismo" y "las pretensiones hegemónicas de los anglosajones" (Erba, 1939, p. 290-291). El reconocimiento de los "nacionales" a la contribución italiana a la victoria sobre los "rojos", enfatizó el sentido de sinergia más que competencia entre hispanidad y latinidad. Este reconocimiento venía a confirmar y reforzar la ya referida admiración y tributo que los intelectuales españoles nacionalistas sentían por Italia como heredera de Roma. Al fin y al cabo, para los nacionalistas que, como Giménez Caballero, guardaban a Italia con simpatía, España se había ganado históricamente el primer lugar como heredera legítima de la grandeza romana. Si "el destino histórico de Castilla es el mismo grandioso que el de Roma" (Giménez Caballero, 1938, p. 90), a Italia le sería reconocido el lugar honroso e inspirador de una madre, aunque no, como pretendían los italianos, de ser guía y abanderada principal de una latinidad realizada como hispanidad.

Paulatinamente la latinidad se fue confundiendo con la hispanidad, como una referencia implícita en el marco de la segunda. Vasconcelos por ejemplo en 1941 exalta el vínculo genealógico de la cultura mexicana con "la cultura más vieja y más sabia, más ilustre de Europa: la cultura latina. Latino es el mestizo desde que se formó la raza nueva" (Vasconcelos, 1941, p. 5). Esta convergencia se produce tanto en América Latina como en España e incluye una tendencia fascista o simpatética con el fascismo *in crescendo* hasta la Segunda Guerra Mundial (Diffie, 1943), aunque la opción que adoptaría finalmente la España de Franco será la conservadora nacional-católica.

Comentarios finales

En resumen, la latinidad, estrategia cultural con un perfil modernizador rivalizando con una hispanidad tendencialmente conservadora y un panamericanismo meramente materialista, tuvo que enfrentar notables desafíos y al final no logró imponerse ni en México, ni en los demás países latinoamericanos. Tenía, en efecto, la debilidad de ser, en el fondo, la expresión de un imperialismo europeo, por cuanto débil y distante fuera (y en su versión italiana, sin antecedentes históricos en la región). Esto suscitaba la desconfianza en países que buscaban la construcción y el fortalecimiento de sus identidades nacionales y la defensa de su soberanía. México en particular, considerado "bastión de la latinidad" y "centinela del Río Bravo" contra el mundo anglosajón, parecía encaminado a encontrar sus raíces nacionales en las antiguas civilizaciones precolombinas en lugar de Roma (Savarino, 2002), un hecho señalado y lamentado por Mario Appelius a finales de la década de los años veinte (Appelius, 1929). A partir de 1935, con la invasión italiana de Etiopía no faltarán los temores de un intervencionismo italiano en la región, apoyado en motivaciones culturales análogas –la "misión civilizadora" y la colonización "proletaria"– a las que habían legitimado la fundación del imperio africano de Mussolini. La latinidad italiana además podía resultar incómoda porque relegaba la herencia ibérica a un papel secundario y desechaba las tradiciones indígenas como restos primitivos y lastres para la Civilización (algo que, sin duda, la Hispanidad también hacía y en mayor grado). La primacía de Roma, como mito unificador interétnico y panlatino significaba también descartar (o rebasar) los mitos

alternativos de unidad continental mestiza nativa, como la "raza cósmica" vasconceliana (Savarino, 2000-2001, pp. 105-106).[7] Después de su estancia de tres años en Italia, José Carlos Mariátegui concluyó: "no somos latinos y no tenemos ningún parentesco con Roma" (Mariátegui, 1973, p. 154). Pero la intelectualidad latinoamericana en general no llegó a marcar una raya ni a tomar distancia. Un rechazo implícito –y en algunos casos explícito– de la latinidad italiana existía sin duda en los ambientes antifascistas y "de izquierda" por razones políticas obvias, mientras, por el contrario, en los conservadores y "de derecha" –como sucedía en España– se podía percibir un aprecio que se sumaba al atractivo que ejercía el fascismo de Mussolini. En muchos casos, como el propio Vasconcelos y, siempre en México, Nemesio García Naranjo o Jesús Guiza y Acevedo, los intelectuales de tendencia conservadora o "de derecha" vieron probablemente en la latinidad de matriz italiana un complemento, más que un referente competitivo de la hispanidad, en el marco de la competencia verdadera, la que se libraba entre ésta y la amenazadora "Americanidad" de marca anglosajona y creaba sinergias en la lucha contra los demás enemigos comunes, señaladamente el comunismo. Lo mismo puede decirse –con matices diferentes– por la latinidad presente en los ambientes eclesiásticos, que se asociaba al catolicismo, a las buenas relaciones entre el Estado y la Iglesia, y a la lucha contra el protestantismo, la masonería y el bolchevismo. Cabe destacar que en la segunda mitad de los años treinta, especialmente a partir de 1938, a los ojos de los católicos se presentaba un régimen fascista cada vez más totalitario, militarmente agresivo, ambiguo ante la Iglesia y en peligrosa ruta de acercamiento con la Alemania de Hitler.

Finalmente, las premisas y las bases del proyecto político-cultural de la latinidad resultaron ser precarias al faltarle un apoyo político efectivo por parte de Roma. Era, pues, un proyecto frágil, expuesto a competencia, incomprensiones y hostilidad por parte de quienes veían con recelo la asociación entre latinidad y fascismo. A partir de mediados de los años treinta la latinidad, reducida a "un ideal que se está hundiendo paulatinamente" y comentada a menudo con decepción y escepticismo en Italia (Bizzarri, 1940) se enfrentará sobre todo al progreso de la idea panamericana, expre-

7 También la *Brasilianidade* promovida por la Açao Integralista Brasileira (AIB) y el indo-latinismo de la APRA peruana se encontraban *de facto* en competencia con la latinidad itálica.

sión de las ambiciones imperialistas de los Estados Unidos en América Latina. En la Segunda Guerra Mundial la latinidad no impedirá a las naciones latinoamericanas alinearse contra Roma –"madre" de todos los pueblos latinos– al lado de Washington, reconociendo implícitamente una primacía al panamericanismo.

Referencias bibliográficas y electrónicas

AA.VV. (s.f.). *Studio sui Paesi dell'America Latina, Parte III, Cronaca Della Crociera attraverso la stampa, Vol. II. La Magellania e i paesi del Pacifico.* Inédito. Roma: Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri (ASMAE), Biblioteca.

Albiñana, J.M. (1930). *Bajo el cielo Mejicano (sensaciones y comentarios)*. Madrid: Compañía Iberoamericana de Publicaciones.

Appelius, M. (1929). *L'aquila di Chapultepec. Viaggio al Messico*. Milano: Alpes.

Bizzarri, A. (1940). América "Latina"? *Critica Fascista, xviii* (22), pp. 372-373.

Cantalupo, R. (1941). *Brasile euro-americano.* Roma: Istituto Per gli Studi di Politica Internazionale.

Cipolla, A. (1927). *Montezuma contro Cristo. Viaggio al Messico.* Milano: Casa Editrice Giacomo Agnelli.

Braudel, F. (1990). *El Mediterráneo.* La Habana: Edición Revolucionaria.

De Maeztu, R. (2014) [1934]. *Defensa de la Hispanidad.* Recuperado de: https://archive.org/details/de-maeztu-ramiro.-defensa-de-la-hispanidad-1934-2014.

Diffie, B.W. (1943). The Ideology of Hispanidad. *Hispanic American Historical Review*, 23 (3), pp. 457-482.

Erba (1939). Per una Spagna imperiale. *Critica Fascista,* xvii (18), pp. 290-291.

Evola, J. (1996) [1928]. *Imperialismo pagano. Il fascismo dinanzi al pericolo euro-cristiano*. Padova: Edizioni di Ar.

Fanesi, P. R. (1999). Le interpretazioni storiografiche e politiche dell'America Latina nel periodo fascista. En A. Filippi (coord.), *Ruggiero Romano. L'Italia, l'Europa*, *l'America* (pp. 395-405). Camerino: Università di Camerino.

Gay, V. (1935). *Madre Roma*. Barcelona: Bosch.

Gayda, V. (1941). *¿Qué quiere Italia?*. Buenos Aires: Ediciones Modernas Luz.

Gentile, E. (1986). L'emigrazione italiana in Argentina nella politica di espansione del nazionalismo e del fascismo. *Storia Contemporanea*, xvii (3), pp. 355-396.

Gentile, E. (2006). *La Grande Italia. Il mito della nazione nel xx secolo.* Roma-Bari: Laterza.

Giardina, A. y Vauchez, A. (2000). *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini.* Roma-Bari: Laterza.

Giménez Caballero, E. (1938a). *Genio de España.* Zaragoza: Ediciones Jerarquía.

Giménez Caballero, E. (1938b). *Roma Risorta nel mondo.* Milano: Ulrico Hoepli.

Marcilhacy, D. (2014). La Hispanidad bajo el franquismo. El americanismo al servicio de un proyecto nacionalista. En S. Michonneau y X. M. Núñez-Seixas (coords), *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo* (pp. 73-102). Madrid: Casa de Velázquez. Recuperado de: http://books.openedition.org/cvz/1148

Mariátegui, J. C. (1973). *Lettere dall'Italia ed altri scritti.* Roma: Editori Riuniti.

Mugnaini, M. (1986). L'Italia e l'America latina (1930-1936): alcuni aspetti della politica estera fascista. *Storia Contemporanea, II* (1), pp.199-244.

Payne, S.G. (1980). *Fascism. Comparision and Definition*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Parekh, B. (2000). El etnocentrismo del discurso nacionalista. En A. Fernández (comp). *La invención de la nación* (pp. 91-122). Buenos Aires: Manantial.

Pérez Montfort, R. (1992). *Hispanismo y Falange. Los sueños imperiales de la derecha española*. México: fce.

Sangiorgi, G. M. (1939). *Imperialismi in lotta nel mondo*. Milano: Bompiani.

Savarino, F. (2000-2001). Apuntes sobre el fascismo italiano en América Latina (1922-1940). *Reflejos*, 2000-2001. (9), pp. 100-110.

Savarino, F. (2002). The Sentinel of the Bravo: Italian Fascism in Mexico, 1922-35. En R. Mallet y G. Sorensen (coords.), *International Fascism* (pp. 97-120). Londres y Portland: Frank Cass.

SAVARINO, F. (2006). En busca de un "eje" latino: la política latinoamericana de Italia entre las dos guerras mundiales. *Anuario del Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos A. Segreti*, pp. 239-261.

SAVARINO, F. (enero- abril 2009). Juego de Ilusiones. Brasil, México y los "fascismos" latinoamericanos frente al fascismo italiano. *Historia Crítica*, 37, pp. 121-147.

SAVARINO, F. (2015a). Apuntes sobre la inmigración italiana en México. En P. Serrano Álvarez (coord.), *Inmigrantes y diversidad cultural en México* (pp. 241-261). Pachuca: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Hidalgo.

SAVARINO, F. (2015b). *Latinidades distantes. Miradas sobre el fascismo italiano en América Latina*. México: INAH.

SAVARINO, F. (2017). Iglesia y construcción del Estado nacional: México e Italia (1861-1931). En F. Savarino e Y. Solis (coords.), *Catolicismo y formación del Estado nacional en la Península Ibérica, América Latina e Italia, siglos XIX-XX* (pp. 15-34). México: INAH.

SAZ, I. (2013). Fascismo y nación en el régimen de Franco. Peripecias de una cultura política. En M. Á. Ruiz-Carnicer (ed.), Falange. *Las culturas políticas del fascismo en la España de Franco* (1936-1975) (pp. 61-76). Zaragoza: Institución "Fernando El Católico".

SORRENTO, L. (1940). *Latinità. En Dizionario di Politica. A cura del P.N.F, vol. II.* (pp. 713-718). Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.

STERNHELL, Z., SZNAJDER, M., ASHERI, M. (2004). *El nacimiento de la ideología fascista.* Madrid: Siglo XXI.

URÍAS HORCASITAS, B. (2013) Un mundo en ruinas: los intelectuales hispanófilos ante la Revolución Mexicana (1920-1945). *Iberoamericana*, 50 (XIII), pp. 147-160.

VASCONCELOS, J. (1936). *¿Qué es el comunismo?* México: Ediciones Botas.

VASCONCELOS, J. (1941). La nacionalidad mexicana. *Hispanidad, voz de España en América*, 42 (I).

VILLA, O. (1933). *L'America Latina. Problema fascista*. Roma: Editrice Nuova Europa.



Pascual Díaz Barreto: el obispo de la no confrontación en la Guerra Cristera

Víctor Miguel Villanueva[1]

Introducción

El obispo Pascual Díaz Barreto y el arzobispo Leopoldo Ruiz y Flores firmaron los "Arreglos con el Estado en 1929". Ambos prelados pertenecían al grupo transigente de la jerarquía mexicana, inclinada a la negociación y la diplomacia, más que a la confrontación. Por cuestiones de límite temático, en este ensayo no nos ocuparemos de analizar las posturas que existían en la élite durante la última fase del proceso histórico al que nos referimos. Aunque es indispensable señalar que tanto Díaz como Ruiz son más políticos que combatientes y que desde el inicio del conflicto religioso abogaron por una salida pacífica. Aclarado lo anterior, habrá que añadir que tras la firma de los arreglos una parte del catolicismo laico del país consideró esa acción poco menos que una traición. Sobretodo los cristeros que se habían enfrentado con las armas al ejército federal por tres años. Es decir, para una parte muy pequeña de la jerarquía, Díaz y Ruiz se habían aliado al gobierno mexicano.

Estas posturas son exageradas. En primer lugar porque el obispo de Tabasco, el arzobispo de Michoacán y su grupo transigente dentro de la élite eclesial, nunca fueron partidarios de la resistencia armada; en segundo, porque ni Díaz ni Ruiz pactaron con Emilio Portes Gil, ni mucho menos

1 Escuela Nacional de Antropología e Historia.

fueron sus aliados; en todo caso, pecaron de inocencia al creer que el Estado posrevolucionario cumpliría con los compromisos adquiridos en Los Arreglos de 1929 y que de la noche a la mañana desaparecería el rasgo anticlerical que lo caracterizó desde 1917.

Es mucho más factible, como señala Roberto Blancarte, que Díaz Barreto y Ruiz y Flores tuvieran una estrategia distinta a la resistencia armada en el conflicto religioso; y también, siguiendo con el historiador, había dos factores importantes ignorados por investigadores: el asunto doctrinal y la falta de control del movimiento armado durante la Guerra Cristera (Blancarte, 2014).

La tesis de Blancarte parece ser la más razonable. Agregaríamos, como objetivo de estas líneas, que Pascual Díaz Barreto desde el inicio del conflicto se manifestó en favor de la conciliación, la negociación y estuvo en contra de la toma de armas, además de conferenciar con el presidente Plutarco Elías Calles, con sus enviados, al igual que con los interlocutores del candidato (por segunda ocasión), Álvaro Obregón. Ante el papa Pío XI fungió como intermediario oficial entre el Vaticano y el Estado mexicano. En pocas palabras: fue el jerarca católico que buscó una salida negociada del conflicto religioso en julio de 1926 hasta conseguirla en julio de 1929.

En las siguientes líneas observaremos de cerca, con fuentes de primera mano, las acciones desempeñadas por Pascual Díaz Barreto durante la Guerra Cristera. Lo cual nos permitirá confirmar que el obispo de Tabasco, posteriormente arzobispo de México, siempre actuó en coherencia con su modo de pensar. Nunca favoreció la resistencia armada y siempre encaminó sus esfuerzos a una negociación entre Estado e Iglesia que permitiera la supervivencia de ambas instituciones, tal y como había sido hasta antes de la caída de la dictadura de Porfirio Díaz Mori.

Previo al conflicto

Pascual Díaz Barreto formó parte de la directiva del comité del episcopado mexicano que se conformó para enfrentar a la Ley Calles del 31 de julio de 1926 y asistió, con Ruiz y Flores, a una entrevista personal con el presidente Plutarco Elías Calles en el Castillo de Chapultepec donde recibió las propuestas oficiales del presidente. Desde el exilio negoció con el enviado del gobierno y para 1928 comprendió que la solución del conflicto religioso no se daría con Calles, sino con Obregón.

El obispo de Tabasco fue la pieza más importante en las negociaciones para alcanzar la paz entre Iglesia y Estado durante el conflicto armado cristero. Pascual Díaz Barreto fue nombrado a inicios de 1926 secretario del comité del episcopado mexicano. El nombramiento le dio un papel protagonista para negociar directamente con la élite política. De hecho, en días previos a que entrara en vigor la Ley Calles y la suspensión del culto público en todo el país, el presidente Calles y el secretario del Comité Episcopal, sostuvieron un intercambio epistolar el 29, 30 y 31 de julio de 1926. Se trataba de detener el conflicto previsto para las primeras horas de agosto; el presidente preguntó y le ofreció salidas a Díaz Barreto, pero el jerarca rechazó las ofertas presidenciales y mantuvo firme la postura de la iglesia católica: sin la cancelación de la Ley Calles, los templos no se abrirían. Lo cual demuestra que Pascual Díaz Barreto, en esos momentos de máxima tensión, actuó de acuerdo con lo convenido por el episcopado nacional (Villanueva, 2015).

Una vez comenzado el conflicto, Pascual Díaz Barreto y Leopoldo Ruiz y Flores, secretario y vicepresidente, respectivamente, del comité del episcopado mexicano, fueron los designados para acudir con el presidente Plutarco Elías Calles a una entrevista oficial en el Castillo de Chapultepec el sábado 21 de agosto de 1926. No hay que olvidar que además de ellos, el Comité Episcopal estaba formado por tres prelados más: José Mora y del Río[2], arzobispo de México, como presidente; los consejeros Francisco Orozco y Jiménez[3], arzobispo de Guadalajara, y Pedro Vera y Zuria[4], obispo de Puebla.

Mora y del Río fue descartado para acudir a la reunión con Calles luego del enfrentamiento entre ambos en la prensa nacional y extranjera, aspecto considerado como el génesis de la Guerra Cristera, de tal suerte que el Comité Episcopal acudiría a esta trascendental reunión sin su cabeza. Algo parecido sucedió con Francisco Orozco, quien tampoco fue

---

2 Formado en Roma, era la cabeza de la corriente intransigente de la jerarquía eclesiástica durante el conflicto religioso. Pidió a los católicos desobedecer la Constitución Política de 1917 durante la presidencia de Plutarco Elías Calles.

3 Uno de los prelados más intransigentes de la élite eclesiástica; perseguido por el Gobierno y exiliado. Incluso, uno de los acuerdos de los Arreglos era que no regresara al país.

4 Fue uno de los sacerdotes más afines de Acción Católica impulsada desde el Vaticano con la encíclica *Rerum Novarum*. Durante el conflicto religioso tuvo una participación moderada y alejada de los dos polos de la jerarquía eclesiástica.

escogido debido a su intransigencia y su carácter bélico, temperamento que desde 1914 era del dominio público. Incluso Calles durante la entrevista les dijo a Díaz y Ruiz que estaba "en busca del arzobispo de Guadalajara". El objetivo de la reunión era explorar una posible solución y no precipitar la confrontación. En ese contexto la presencia de Francisco Orozco y Jiménez tampoco era viable en el Castillo de Chapultepec. Finalmente, Vera y Zuria de tendencia moderada fue ordenado obispo en 1924, por lo que tenía poco tiempo de formar parte de la élite eclesiástica y eso lo descartó, pese a contar con cincuenta años en aquel momento.

Díaz Barreto y Ruiz y Flores resultaron los idóneos para representar al clero mexicano en el encuentro con Calles; lo eran también porque siempre mostraron ser diplomáticos, conciliadores y contrarios a las prácticas violentas o las acciones que pusieran en riesgo el *statu quo* de la Iglesia. Todas estas características desde luego que no eran desconocidas por Plutarco Elías Calles cuando eligió a la comisión de obispos que lo visitaría. En suma, podemos asegurar que, para ambas élites, la eclesiástica y la política, Pascual Díaz Barreto y Leopoldo Ruiz y Flores eran los sacerdotes apropiados para buscar una salida diplomática del conflicto religioso.

Durante la entrevista del 21 de agosto de 1926, Pascual Díaz le comentó al presidente que buscaban una solución conjunta entre el Estado y la Iglesia: "Si no trabajamos cordialmente nos alejaríamos más y más y entonces los resultados serían nefastos".[5] Pero además de este propósito claramente negociador, el obispo de Tabasco remató su comentario dejándole ver a Calles que la Iglesia no quería una "guerra cristera", le insistió en trabajar unidos porque de lo contrario "las pasiones se exaltarían" y no había acudido "a exaltarlas, sino a echarle agua a la hoguera".[6] Las palabras de Pascual Díaz Barreto fueron de suma importancia porque ponían al descubierto las intenciones del clero mexicano: negociar, antes que estallar un enfrentamiento.

Plutarco Elías Calles no sólo se vio inflexible y dispuesto a no "torcer" su voluntad para aplicar con todo rigor los artículos en materia religiosa de la Constitución de 1917. No disponemos de espacio para analizar más a fondo la entrevista de Chapultepec, pero tenemos que rescatar el instante

---

5 La entrevista completa se encuentra en: Archivo General de la Nación. Ramo Presidentes. Estado Mayor Presidencial 340 (72) 58.

6 *Ídem.*

en que Díaz propone al presidente una salida: "Suplicamos al señor presidente de la manera más respetuosa que por el momento espere. Esperar un poco de tiempo; suspender los efectos de esa ley".[7] Ya antes Díaz Barreto había mencionado que no querían la derogación de la Ley Calles "porque sería demasiado", le aseguró al mandatario que no deseaban desconocer a su gobierno y le pidió reconsiderar la ley. Al final de la entrevista, el obispo de Tabasco, ya no insistió en esa línea argumental, sino que aprovechó los últimos minutos para tratar de convencer al presidente que los integrantes de la Iglesia mexicana no eran rebeldes y también deseaban el bien del país.

Aunque no consiguió dilatar la aplicación de la controvertida Ley Calles, sí quería quedar bien ante los ojos del presidente y dejar abierta una puerta para futuras entrevistas y negociaciones. Por eso el secretario del Comité Episcopal aseguraba que en sus agrupaciones católicas "están condenados severamente todos los actos de rebelión",[8] le dijeron que su doctrina estaba basada en la reconciliación e incluso afirmó: "Estamos dispuestos a cooperar con usted a la felicidad de la nación".[9] Como sabemos, la entrevista sirvió de poco o de casi nada, pero Díaz Barreto no se detendría en agotar todas las posibilidades para conseguir la paz.

El siguiente paso del episcopado mexicano fue defender su causa ante el Congreso de la Unión acudiendo a las dos Cámaras para solicitar la derogación de los artículos constitucionales que consideraba en contra de sus intereses. El Memorial de septiembre de 1926, que enarboló el Clero a lo largo de todo el conflicto religioso, fue creado a sugerencia de Pascual Díaz Barreto. En una carta que le envió el día 5 de septiembre de 1926 al arzobispo de México, José Mora y del Río, le sugiere tres acciones, la primera era la creación de dicho Memorial que contendrá sus demandas.[10] El Memorial fue deshecho *ipso facto* por las Cámaras, pero la élite eclesiástica y la mayoría del pueblo católico, como lo proponía Díaz, asumieron otra postura, dejaron a un lado la contemplación y la pasividad. Lo que no dejó el obispo de Tabasco fue su insistente actitud de resolver el conflicto por la vía del acuerdo con el Estado.

---

7 *Ídem.*

8 *Ídem.*

9 *Ídem.*

10 Carta de Pascual Díaz al arzobispo de México José Mora y del Río en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo José Mora. Año 1926 Caja 144 Expediente 38.

Los recursos legales que presentó la Iglesia al Congreso de la Unión para reformar la Constitución fueron rechazados. Ante esto, la Guerra Cristera se convirtió en un hecho consumado con mayor fuerza en los estados del centro y occidente mexicano. Las negociaciones se suspendieron, ni Estado ni clero tuvieron otro intento por solucionar el conflicto, la Iglesia en muchos de los casos se volvió espectadora de los sucesos y el Gobierno permitió, sobre todo en el interior del país, que los gobiernos estatales aplicaran las leyes con más rigor de lo que estrictamente indicaban.

En diciembre de 1926, Pascual Díaz Barreto abandonó México para comenzar un exilio de año y medio. Pero desde Estados Unidos continuó su labor para conseguir la pacificación del país por la vía de la negociación. Desde la ciudad de Nueva York solicitó "instrucciones" del cardenal Gasperri, secretario de Estado del Vaticano. Su naturaleza diplomática lo llevó a conducirse siempre bajo los protocolos de la Santa Sede. Después se instalaría, junto con el resto de la jerarquía exiliada –más adelante se detallará quiénes eran esos prelados–, en la ciudad de San Antonio, Texas. Este exilio fue considerado por ciertos grupos laicos activos en el conflicto religioso armado como un "abandono"; pero se trataba de una apreciación errónea, puesto que, entre otras razones, no salieron del territorio nacional por voluntad propia.

Desde el exilio

Pascual Díaz Barreto llegó en enero de 1927 a Estados Unidos y desde ahí empezaría un largo proceso de negociación.[11] En territorio estadounidense, el obispo de Tabasco tuvo más libertad para moverse entre todas las fuerzas que intervenían en el conflicto religioso en México. Desde allá pudo convertirse, junto con Leopoldo Ruiz y Flores, en el gran artífice de la negociación entre las élites eclesiástica y política de México. En ese año se reafirmó de for-

11 Además de las cuestiones de geografía, los prelados mexicanos encontraron un gran apoyo de sus colegas estadounidenses porque compartían la misma ideología de lucha contra el protestantismo y, porque, además, ya habían vivido una situación similar durante el hostigamiento de los constitucionalistas entre 1914 y 1919, tiempo en que el arzobispo de México José Mora y del Río también estuvo exiliado al ser considerado por las huestes de Venustiano Carranza como sostenedor del régimen de Victoriano Huerta.

ma evidente su talento negociador, manifestado, por ejemplo, en su capacidad para marginar a la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa e, incluso, hacer de lado a la Comisión de Obispos Mexicanos en el Vaticano que pugnaba por la resistencia armada. Fue en 1927, cuando se manifestaron al máximo las cualidades diplomáticas de Pascual Díaz Barreto.

Al mes de la llegada del prelado a Estados Unidos, se dio el primer enfrentamiento entre las alas radical y negociadora del episcopado mexicano, parece ser que el obispo de Tabasco había hecho declaraciones públicas en contra de la resistencia armada y en favor del gobierno de Calles. Veamos este asunto con perspectiva.

En febrero de 1927 la Guerra Cristera tuvo un despegue visible por la intensificación de la lucha armada. Si tenemos presente el carácter negociador y la postura abierta en contra del conflicto armado, no se puede dudar que el prelado hiciera declaraciones contra la resistencia armada en México. De otro modo, hubiera actuado de manera inconsistente conforme a su pensamiento. Lo que ya parece menos probable creer es que haya declarado a favor de Calles. En ninguna circunstancia se atrevería a defender a quien la Iglesia mexicana y el Vaticano consideraban su enemigo; ni siquiera teniendo en mente una posible solución para ese momento. En suma, es difícil dar crédito a esas especulaciones sobre el obispo de Tabasco, tan cuidadoso de los procedimientos y las formas.

No obstante, el 16 de febrero de 1927 la Comisión de Obispos Mexicanos en Roma le escribió una carta que más bien parece un reclamo.[12] Desde el Vaticano los obispos de Durango, León y Tehuantepec le dijeron a Díaz Barreto: "Con profunda tristeza hemos leído las declaraciones publicadas últimamente en los periódicos de Estados Unidos, que dicen han sido hechas por V.S. Ilma., unas en Guatemala y otras en esa nación, en contra de los generosos defensores de la libertad religiosa y algunas favorables al perseguidor de la Iglesia: Calles".[13]

Tras leer con detenimiento lo que escriben los prelados mexicanos en Roma contra Díaz Barreto, se desprenden tres observaciones:

12 Carta de la Comisión de Obispos en Roma al obispo de Tabasco Pascual Díaz en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1926 Caja 59 Expediente 45. (5)

13 *Ídem.*

- Era difícil, por no decir imposible, que el obispo de Tabasco, en plena huida del país, realizara ese tipo de declaraciones si lo que pretendía era pasar invisible frente a los ojos del gobierno de Calles.
- Cuando la Comisión de Obispos dice que Díaz se declaró en contra de los "generosos defensores de la libertad", es probable que la referencia estuviera relacionada con la Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa. Este punto es muy probable puesto que Díaz Barreto sí realizó declaraciones contra ese grupo de laicos como parte de su estrategia. Es decir, no podemos olvidar que el obispo de Tabasco siempre vio a la LNDLR como un obstáculo entre las élites católica y política; en otras palabras, le estorbaba y procuró deshacerse de ella. Actitud, por cierto, contraria a la de González y Valencia quien junto con sus aliados se apoyaron en la Liga a la que le brindaban apoyo económico para sostener la guerra y propiciar la destitución de Calles.
- Es inverosímil que Díaz Barreto en plena huida, aunque estuviera en Nueva York, resultara obsequioso con el presidente de la República. No tiene lógica, si no lo hizo en México, ¿por qué hacerlo en calidad de perseguido y exiliado? Como buen diplomático, no cometería el error de verse complaciente con la política anticlerical de Calles. No, definitivamente, no lo hizo.

De lo que tampoco hay duda es que en marzo de 1927, Leopoldo Ruiz y Flores le mandó un telegrama al obispo en el que afirmaba que el gobierno de Plutarco Elías Calles, a través de Eduardo Mestre, deseaba retomar las negociaciones.[14]

En el comunicado el arzobispo de Michoacán le dice al obispo Díaz que Mestre lo buscaba para reanudar el culto público en México y que ofrecía tolerancia aunque a la par advirtiera que no llevaba "ninguna declaración oficial que sirviera de base".[15]

Calles no dejaba de jugar la misma carta: Buscar la paz, vía la reanudación del culto público, con la promesa de ser tolerante, pero cuidando ante la opinión pública no identificarse como el gobierno promotor del fin del

14 Telegrama de Leopoldo Ruíz al obispo de Tabasco Pascual Díaz en Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1927 Caja 27 Expediente 5. (2)

15 *Ídem.*

conflicto religioso, aunque eso quisiera de verdad. En virtud de esa relación de ambigüedad no había, como menciona Ruiz y Flores, un documento oficial. El arzobispo también le dice a Pascual Díaz que es "imposible aceptar" la oferta, además de comentarle que Mestre quería una conferencia para después del 2 de abril, propuesta que el propio arzobispo consideraba que a su "juicio no val[ía] la pena". No es que Leopoldo Ruiz y Flores no quisiera entablar conversaciones, pero sabía que el papa les había prohibido negociar de manera extraoficial, como lo proponía Mestre; empero, este nuevo acercamiento hacia Ruiz para buscar a Díaz, fue otra muestra de que Plutarco Elías Calles sabía con quiénes negociar cuando las condiciones resultaran propicias.

Pascual Díaz Barreto no abandonó las pláticas con el gobierno callista ni sus enviados. Al cumplirse un año del inicio de la Guerra Cristera, el licenciado Eduardo Mestre se presentó en Estados Unidos con un memorándum que contenía seis puntos para solucionar el conflicto religioso (Villanueva, 2015). La propuesta de Calles fue rechazada por la élite eclesiástica mexicana y por el papa Pío XI por considerar que Mestre no llevaba "credenciales y documentos oficiales" para aceptar la oferta del presidente mexicano. Ocupémonos ahora de las acciones de Pascual Díaz Barreto en este asunto.

Como parte de las formalidades eclesiásticas, el obispo de Tabasco le mandó una carta a José Mora y del Río arzobispo de México y presidente del Comité Episcopal, en la que le informaba que lo habían mandado a llamar de Roma.[16] Lo primero que debemos resaltar de este hecho es el mes: septiembre. Visto como secuencia la propuesta de Calles se dio en julio, el rechazo del Vaticano en agosto y para septiembre la curia romana se mostró receptiva y le solicitó a Pascual Díaz Barreto acudir a la Santa Sede a explicar la propuesta del presidente de la República.

El hecho anterior demuestra, una vez más, que Díaz Barreto siguió acumulando protagonismo y que no era verdad, como decía González y Valencia, que en Roma estuvieran en contra de la negociación, toda vez que llamaban a uno de sus interlocutores elegidos a explicar de viva voz el estado del conflicto. Este llamado era un reconocimiento implíci-

16 Carta de Pascual Díaz al arzobispo de México José Mora en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 47 Expediente 4. (4)

to al obispo de Tabasco como pieza fundamental para negociar la paz con el gobierno mexicano.

Regresemos a la carta. En ésta Díaz Barreto le notificaba a Mora y del Río por qué lo llamaron a Roma: "Para que explique cada punto del memorándum y le traiga instrucciones claras y terminantes de lo que la delegación debe hacer para tratar o no con los representantes del Gobierno de México, aunque se presenten sin credenciales".[17]

Por una parte, el Vaticano quería saber a ciencia cierta qué pretendía Calles en cada uno de los seis puntos del memorándum: pros y contras para la Iglesia. Por otra parte, resulta significativa en sí misma la revisión del documento callista por parte del Vaticano. Además, y como se demostró con el curso de los acontecimientos, Díaz Barreto recibió instrucciones para tener futuras negociaciones, sin importar si los enviados gubernamentales asistieran con "credenciales oficiales". En suma, la Santa Sede aceptaba, o por lo menos no prohibía las negociaciones extraoficiales.

Este último aspecto es fundamental por dos razones: primera, al parecer en el Vaticano se convencieron de que el camino era la negociación y no la confrontación; segunda, esta "autorización" para negociar con enviados callistas que había sido prohibida tajantemente con anterioridad, permitió que en los próximos meses los obregonistas, que iban por un segundo periodo presidencial, negociaran también con Díaz Barreto. Por ahora, sólo mencionaremos que en el último cuatrimestre de 1927, el obispo había recibido veladamente la autorización vaticana para negociar. Oportunidad que desde luego no desaprovecharía. En la referida carta a José Mora fechada el 30 de septiembre de 1927, le confiaba que él personalmente veía que "el arreglo" sería "muy largo, si llega a hacerse alguno".[18] Acción que puede interpretarse como una forma de calmar la ansiedad del anciano arzobispo de México, quien a principios de 1927 intentó regresar a nuestro país, creyendo en la honestidad del presidente Calles.

Otro hecho relevante de Pascual Díaz Barreto antes de su partida a Roma, fue el envío de un cuestionario a sus "hermanos" con cuatro preguntas para que opinaran por qué se debía o no aceptar la propuesta de Calles. En esta tarea fue ayudado por el arzobispo de Michoacán Leopoldo Ruiz y Flores, el objetivo era llevar los cuestionarios a las autoridades vaticanas

17 *Ídem.*

18 *Ídem.*

para que se formaran una idea del pensamiento de la élite eclesiástica mexicana en torno al ofrecimiento presidencial.

En el contexto previo al viaje, el secretario del Comité Episcopal hizo un "censo" de los prelados que formaban parte del organismo. Este instrumento le permitió clasificar las tendencias de cada uno de los miembros del Comité Episcopal en torno al conflicto religioso.[19] Pascual Díaz Barreto escribió de puño y letra el nombre de cada uno de sus "hermanos" y enseguida el bando al que pertenecían, seguramente con la intención de informarle esto a Pío XI. Es un documento bastante singular, se trata de un borrador en hojas pequeñas escritas en tinta azul, con tachones, pero que dejan al descubierto las intenciones del obispo de Tabasco. Vayamos por partes.

En una carta de Díaz Barreto dirigida al cardenal Francesco Borgongini Duca, secretario del papa; aparece en la parte posterior de una de las hojas de la misiva, un peculiar listado de obispos y arzobispos, que entre muchos tachones explica que hizo la lista "para ayudar en cierta forma al bien de la Iglesia en México". Desconocemos si el listado obedece a una petición del Vaticano o el obispo tabasqueño la formuló por iniciativa propia. Aunque es más fácil suponer que podría tratarse del segundo caso, porque de otra forma no ofrecería disculpas de antemano. En la carta también le suplica al cardenal que tenga como "absolutamente confidencial" "cuanto le digo de mis hermanos".[20]

Las citas anteriores confirman que Díaz Barreto tomó la iniciativa de hacer el censo, pero entonces surge otra pregunta: ¿Por qué escribirle al cardenal Francesco Borgongini Duca, en vez de llevarlo personalmente al papa y exponerlo frente a frente con el Sumo Pontífice? ¿Intentaba con la carta allanar el camino y la entrevista con Pío XI? Como las últimas líneas no fueron tachadas, en ellas se puede leer perfectamente una justificación diplomática de su proceder: "Doy testimonio de que sea cual fuere la manera de pensar de mis hermanos acerca de los medios eficaces para llegar a resolver el conflicto religioso en México, todos están encaminados en las mejores y más santas intenciones".[21]

---

19 Manuscrito del obispo de Tabasco Pascual Díaz Barreto en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1927 Caja 27 Expediente 1.(6)

20 *Ídem.*

21 *Ídem.*

Con esto último podemos concluir que la lista de las tendencias de los clérigos que conformaban el episcopado mexicano fue idea de Pascual Díaz Barreto, que se la manda al secretario de Pío XI, pero tenía dudas y hasta temor de cómo iba a ser tomada o calificada su iniciativa en el Vaticano. Como siempre cuidaba las formas, pero aprovechaba las oportunidades. El obispo de Tabasco sabía que el papa lo escucharía y por lo tanto era momento de mostrarle la división que existía en el episcopado mexicano y que la mayoría deseaba una solución alejada de las armas. Pasemos pues al "censo" de Díaz Barreto que comienza con los prelados que vivían en Estados Unidos.

Entre las tendencias de los 17 obispos y arzobispos mexicanos exiliados en Estados Unidos, según Pascual Díaz Barreto, existían diez calificadas como "prudentes" por el obispo de Tabasco. Lo anterior quería decir que estaban a favor de la negociación y en contra de la resistencia armada. Destaca, por supuesto, Leopoldo Ruiz y Flores quien, junto a Díaz, encabezaban el ala negociadora. El arzobispo de Michoacán, además, tenía como partidarios: a Pedro Vera y Zuria, arzobispo de Puebla, y Manuel Azpetia y Palomar, obispo de Tepic, quienes según el documento "piensan" igual que Ruiz y Flores. Pero había otros "hermanos" que en palabras de Díaz Barreto se oponían a la resistencia armada: Ignacio Plascencia, obispo de Zacatecas; Jesús María Echeverría, obispo de Saltillo; Antonio Guizar y Valencia, obispo de Chihuahua; Agustín Aguirre y Ramos, obispo de Sinaloa; Gerardo Anaya, obispo de Chiapas; Francisco González y Valencia, obispo de Campeche, y Luis María Altamirano obispo de Huajuapan de León. A todos los anteriores hay que sumarle a los "imprecisos", "tímidos" y "celosos" como los calificaba Díaz Barreto y hasta el "que no conoc[ía]", pero a quienes también consideraba como contrarios al uso de las armas en el conflicto: Ignacio Valdespino, obispo de Aguascalientes; Francisco Uranga, obispo de Cuernavaca; Rafael Guizar y Valencia, obispo de Veracruz, y Francisco Campos y Ángeles, obispo titular de Doara.

Sólo había tres prelados mexicanos exiliados en Estados Unidos a favor de la Guerra Cristera: José Mora y del Río, arzobispo de México; Juan Navarrete, obispo de Sonora, y José Manríquez y Zárate, obispo de Huejutla. El primero era el presidente del Comité Episcopal, arzobispo de la diócesis más importante del país y cabeza del ala radical. Es de llamar la atención la forma en que se refería al obispo Navarrete: "Nunca se le ha visto en las jun-

tas de los obispos y ha favorecido el movimiento armado".[22] Una conducta parecida a la del arzobispo de Guadalajara, Francisco Orozco y Jiménez. Por último, no extraña para nada que Díaz Barreto dedicara más líneas a describir la actitud del obispo de Huejutla; además de señalarlo como un prelado que favorecía el movimiento armado, lo cual era cierto, lo mostraba como un obispo que aseguraba que el Vaticano respaldaba la guerra.

Entre los clérigos mexicanos exiliados al norte del Río Bravo, ante la disyuntiva de negociar o continuar con la lucha armada, ganaban los primeros pues eran 14 contra 3. No hay que olvidar que a principios de 1927 Pascual Díaz Barreto llegó a Estados Unidos y que, al estar en contacto con los otros exiliados, sin duda hizo trabajo para que su postura fuera más amplia con respecto a quienes deseaban continuar la guerra. Es decir, los que apostaban por el "triunfo" de la iglesia en los campos de batalla formaban minoría entre los exiliados en Estados Unidos. Ahora veamos como se manifestaban esas tendencias desde Roma.

De entrada, sabemos que eran tres y formaban la comisión de obispos mexicanos en el Vaticano. Su función era mantener informado al papa de los sucesos ocurridos en México. Como también era conocido por las autoridades vaticanas, incluido el papa, dicha comisión estaba conformada por tres partidarios de la resistencia armada y buscaban que Pío XI declarara "santa" la Guerra Cristera y le otorgara indulgencias especiales a los cristeros. De la siguiente manera Pascual Díaz Barreto describe a José María González y Valencia, arzobispo de Durango: "Cree que los movimientos armados en México son los únicos medios de llevar a la Iglesia a la victoria en los momentos actuales".[23] De Emeterio Valverde y Téllez, obispo de León, dice: "Prudente. Cerca de los que piensan [en] el movimiento armado actual en México. No se ha podido formar un juicio".[24] Y de Genaro Méndez del Río, obispo de Tehuantepec, comenta: "Prudente, tímido de carácter. No sé qué piensa del movimiento armado actual".[25]

Sin embargo, el obispo de Tabasco apuntaba su estrategia contra el arzobispo de Durango. No hay que olvidar que entre ambos siempre hubo discrepancias en la forma de actuar durante la Guerra Cristera; fueron

22 *Ídem.*

23 *Ídem.*

24 *Ídem.*

25 *Ídem.*

enemigos para decirlo claramente y ya hemos visto correspondencia entre ambos en las que son evidentes las diferencias.

Los obispos de León y de Tehuantepec estaban en favor de la Cristiada, de otra forma no hubieran ido con José María González y Valencia a Roma, respaldando con su presencia y firmas todo lo que hizo y escribió el prelado de Durango. Ambos formaban parte del ala radical. Lo que parece seguro es que Pascual Díaz Barreto estaba convencido que resultaba mejor para sus objetivos hacerle ver al papa la condición minoritaria de sus "hermanos" a favor del enfrentamiento y dejar claro ante las autoridades vaticanas quiénes eran las "cabecillas" de la postura belicista. Lo cierto es que Díaz Barreto también pensaba, correctamente que, sin González y Valencia, Valverde y Méndez no serían obstáculo para continuar con las negociaciones.

Las conjeturas derivadas a propósito de las expresiones de Días Barreto sobre sus tres colegas en Roma nos parecen altamente probables: uno estaba a favor de la Guerra Cristera, otro más parecía indeciso y el último carecía de postura clara. En todo caso se hacía evidente que era una minoría radical opuesta a una salida negociada de la que no sólo describió sus personalidades, sino que señaló también sus acciones para que no quedara duda de su carácter belicoso.

Finalmente, la lista continuaba con los diez prelados que aún vivían en el país hacia 1927. Otra vez se trataba de una minoría la que apoyaba la resistencia armada: Francisco Orozco y Jiménez, Leopoldo Lara y Torres y Miguel de la Mora. Incluso, Díaz Barreto se tomó la libertad de decir que Orozco, el arzobispo de Guadalajara, se había entrevistado con el general de los cristeros. El obispo de Tabasco señaló a tres sacerdotes no convencidos de la Guerra Cristera, visto así la balanza estaría nivelada a tres por bando. Pero según el secretario del Comité Episcopal, no conocía y no podía decir cuál era la postura del resto.

Lo importante era que en México, Roma y Estados Unidos, los prelados mexicanos que querían seguir la lucha armada resultaban minoría: sólo seis a favor, trece en contra, cuatro indecisos que podrían inclinarse a favor de la negociación y cuatro más de los que Díaz desconocía su postura.

Del documento referido podemos concluir que Pascual Díaz Barreto pretendía que las autoridades del Vaticano se formaran, aunque fuera superficialmente, una idea de la manera de pensar y actuar de los miembros del episcopado mexicano. La táctica del obispo de Tabasco pretendía

hacerle ver al papa que era una minoría la que intentaba continuar con el movimiento armado, pero también buscaba convencerlo de que era la hora de volver a la mesa de negociación puesto que la mayoría de los prelados mexicanos así lo deseaba. Incluso estaban convencidos de que con la lucha armada no conseguirían el "triunfo" buscado. Tampoco se concretó, como hizo con los demás, a señalar su postura respecto al conflicto. Por el contrario, señaló a integrantes opuestos a negociar de participar, reunirse y alentar la Guerra Cristera. No desaprovechaba la oportunidad para desacreditar a sus "hermanos" que estaban en el bando contrario al suyo.

Los sucesos se dieron favorablemente para Pascual Díaz Barreto durante su estancia en la Santa Sede. Podríamos asegurar, sin temor a equivocarnos, que su victoria fue rotunda, pues en diciembre de 1927 –él viajó en octubre de ese año a Roma– fue nombrado por Pío XI el intermediario oficial entre el Vaticano y México en el conflicto religioso. Ni más ni menos. No más comisión de obispos, sólo uno y ese sería el obispo de Tabasco quien, con el campo abierto, podría sentarse a negociar, tanto con el presidente saliente, Plutarco Elías Calles, como con el candidato oficial a la presidencia y seguro vencedor de las elecciones, el general Álvaro Obregón.

Regresemos al nombramiento de Díaz Barreto. El mismo obispo de Tabasco le escribió a José Mora y del Río el 19 de diciembre de 1927 para comentarle el hecho.[26] Le contó que el día 12 recibió una carta de Pietro Fumasoni Biondi, delegado apostólico en los Estados Unidos: "Por la copia que le adjunto, de la carta que acabo de recibir de la Santa Sede, verá que se me autoriza a nombrarlo, como en efecto lo nombro, Intermediario Oficial entre esta Delegación y los obispos mexicanos".[27]

Se trató de un momento trascendental para Pascual Díaz Barreto desde que comenzó el conflicto religioso. No era arzobispo, ni presidente del Comité Episcopal, ni tenía una de las diócesis más importantes del país bajo su cargo, pero su trabajo diplomático lo colocó en esa ventajosa circunstancia: sólo su voz sería escuchada en el Vaticano y sólo a él obedecería el resto de la élite eclesiástica.

Tras comunicarle su nombramiento, el delegado apostólico le indicó cuál sería el fin de su nueva misión: "Que en los momentos difíciles y do-

---

26 Carta de Pascual Díaz al arzobispo de México José Mora en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 47 Expediente 4. (5)

27 *Ídem.*

lorosos por los que atraviesa ahora la Iglesia de México, tengan los obispos manera segura de conocer con certeza lo que la Santa Sede les comunique por conducto de la Delegación Apostólica".[28]

Estaba claro que el Vaticano tenía confianza en la honestidad de Pascual Díaz Barreto cuando decía que los obispos mexicanos conocerían de manera "segura" y con "certeza" las decisiones tomadas en Roma. También queda evidenciado que esa "seguridad" y esa "certeza" se habían perdido para José María González y Valencia y su comisión de obispos. Pietro Fumasoni Biondi señalaba las esperanzas que tenían en Roma con el nuevo nombramiento: "Espero que de este modo los señores obispos mexicanos, únicamente reciban como dicho por la Santa Sede, lo que V.S. les comunique por mi conducto".[29] Es decir, no habría ninguna otra vía de comunicación que la del papa con la Delegación Apostólica, la de ésta con Díaz Barreto y la de éste con los obispos mexicanos.

Sin embargo, el triunfo no fue total para Pascual Díaz Barreto. Si bien es verdad que el obispo de Tabasco adquirió un papel preponderante en el conflicto religioso con su nombramiento, no pudo marginar a la LNDLR. Lo anterior quedaba claro en las últimas líneas que el delegado apostólico le escribió al obispo: "A la mayor brevedad posible, hagan que se conozcan las instrucciones para los obispos que me da el Santo Padre acerca de su regreso a México y de sus relaciones con la Liga de la Defensa de la Libertad Religiosa para que, como el Padre Santo lo desea, sigan trabajando estrechamente unidos, con edificación del mundo entero, para el bien de la Iglesia de México".[30]

No se trataba de una victoria total para Díaz Barreto, ni de una derrota absoluta para el ala radical. Que Pío XI permitiera la participación de la Liga y solicitara que colaboraran "estrechamente unidos", era la más clara prueba.

Habría que preguntarnos ¿por qué se tomó esa decisión en el Vaticano? Porque la Liga proporcionaba recursos económicos que le hacían falta a la élite eclesiástica después de año y medio sin cultos; porque no podía frenarse la Guerra Cristera sin negociar antes ya que eso equivaldría aceptar

---

28 *Ídem.*

29 *Ídem.*

30 *Ídem.*

la derrota ante el Estado puesto que la Liga sostenía a los cristeros; y porque el papa le exigió a la LNDLR olvidarse de la política y la creación de partidos, como condición para seguir con ellos. De las tres razones de peso, las dos primeras resultaron importantes para la permanencia de la Liga en esa fase.

Sobre los "regresos a México" las instrucciones del papa eran que la jerarquía católica mexicana permanecería exiliada hasta que Díaz Barreto pudiera alcanzar una negociación. Esas eran las cartas: permanencia de la Liga y permanencia del alto clero en el exilio. De otra forma, Plutarco Elías Calles quedaría en una inmejorable situación para someter a la Iglesia como era su intención desde que el 31 de julio de 1926 se promulgó su polémica ley. En otras palabras, en diciembre de 1927 el Vaticano cambió sus fichas: negociaría sin desprenderse de su principal financiador, la Liga; no pararía la Guerra Cristera y tampoco reanudaría el culto. Sencillamente depositaba la interlocución con Pascual Díaz Barreto como su representante oficial para regresar a la mesa de negociaciones a principios de 1928.

En suma: en enero de 1927 Pascual Díaz Barreto huyó del país y se exilió en Estados Unidos, sus enemigos quisieron aprovechar esto para sacarlo del juego y extinguir con ello cualquier posibilidad de arreglo con el gobierno. Sin embargo, como vimos, el obispo de Tabasco cerró ese convulsionado año como el miembro más fuerte de la élite eclesiástica mexicana ante el Vaticano. Díaz Barreto se convirtió en un Ave Fénix y desde luego que no estaba solo. Lo acompañó siempre Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Michoacán.

Lo mismo con Calles que con Obregón

Sólo habían transcurrido cuatro días de 1928 y el ala radical ya había tomado acciones para revertir la situación de desventaja en la que quedó tras el nombramiento de Pascual Díaz Barreto como intermediario oficial. El grupo intransigente buscó la forma de acomodar en el Vaticano a un miembro suyo que pudiera servir como contrapeso al poder del obispo de Tabasco y al grupo que representaba. Así se lo hizo saber Leopoldo Ruiz y Flores a Díaz en una carta fechada el 4 de enero de 1928.[31] En ella el arzobispo de

31 Carta de Leopoldo Ruíz al obispo de Tabasco Pascual Díaz en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928. Caja 81 S/C. (7)

Michoacán le contaba que sus "hermanos" que viven en México deseaban mandar a la Santa Sede a un representante suyo "para inclinar la balanza en Roma en sentido de la intransigencia".[32]

Lo anterior ilustra que desde luego el ala radical del episcopado mexicano no se iba a quedar de brazos cruzados, pues para sus representantes quedaba claro que la escalada de Díaz Barreto en el Vaticano insinuaba el fin de la resistencia armada y el devenir de las negociaciones con el gobierno de Plutarco Elías Calles. Sobre este último tema, en la misma misiva, Ruiz y Flores le comentaba a Díaz sobre una sugerencia hecha por el arzobispo de Yucatán, Martín Tritschler y Córdova. Lo que confirmaba que a principios de 1928 para nadie era ya un secreto el inicio de la negociación.

Tritschler, era partidario de un arreglo con el gobierno y de una salida política que permitiera seguir a la Iglesia con sus quehaceres espirituales abandonados desde 1926, por lo que les aconsejaba: "no debemos manifestarnos intransigentes y hay que mostrarse dispuestos a cualquier arreglo decoroso".[33] Por supuesto que el arzobispo de Yucatán observaba que al gobierno callista se le debía mostrar una cara de reconciliación y de disposición para solucionar el conflicto religioso, pero con la acotación de que debería tratarse de un "arreglo decoroso" lo que sería a partir de entonces el *leitmotiv* de las negociaciones que más adelante veremos.

A principios de 1928 las pugnas internas en el episcopado mexicano no cejaban tampoco al interior del país: unos querían a un miembro en el Vaticano para seguir apoyando la lucha armada y otros aconsejaban ir con cautela a la negociación. Este era el panorama que se vivía en el primer semestre de 1928 y que se frenó en seco tras el magnicidio de Obregón en San Ángel.

Pero retrocedamos un poco en el tiempo. El intermediario oficial llevaba a cabo los quehaceres que le encargaron en la Santa Sede. El 7 de enero de 1928, Pascual Díaz Barreto le escribió al líder de la LNDLR, señor Luis G. Bustos, para comunicarle las resoluciones tomadas por el papa respecto a esa agrupación religiosa.[34] Antes que nada el obispo de Tabasco le comentaba al señor Bustos que Pío XI estaba al tanto de sus acciones –seguramente el propio Díaz se las contó– y les mandaba a decir

32 *Ídem.*

33 *Ídem.*

34 Carta de Pascual Díaz Barreto al laico Luis G. Bustos en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 43 Expediente11. (2)

que estaban en su derecho, pero les pedía que esos derechos ejercidos "no sirvan para lanzar injustos ataques a la Iglesia Católica, al episcopado y aún a los católicos mexicanos que no sean miembros de la Liga".[35] Como ya vimos también, el carácter intransigente de la LNDLR la convirtió en una organización crítica contra todos aquellos que se opusieran a la lucha armada, incluyendo a los miembros del ala negociadora del episcopado representada por el propio Díaz Barreto. La amonestación papal con respecto a esta situación subiría de tono hasta convertirse en una amenaza.

Pero Pascual Díaz Barreto tenía otra ocupación que lo empeñaba más: restablecer el diálogo con el Estado y sus enviados. De hecho, había miembros del callismo y del obregonismo que lo buscaban para dialogar.

El 8 de febrero de 1928, Leopoldo Ruiz y Flores le escribió al intermediario oficial para pactar una reunión entre ambos, pues había asuntos que deberían tratar[36] que incluso numera, el primer punto era que Mestre estaba sentido por el silencio de V.S. Ilma., y al parecer celoso de que personas de procedencia extranjera le habían arrebatado la iniciativa del "arreglo". En efecto, en febrero de 1928 el embajador de Estados Unidos en México, Dwight Morrow y el padre Burke, buscaron una reunión con Calles para encontrar una solución. Ellos eran los extranjeros que Mestre dijo "le robaron la palabra de arreglo". Lo cierto es que Pascual Díaz Barreto tampoco deseaba la intervención de Estados Unidos en el asunto. Sin embargo, hay que aclarar que este país sería decisivo para firmar Los Arreglos de 1929. Por límites de espacio, en estas líneas no se abarcaron los detalles de aquella fase.

El punto 2 dice: "En El Paso [Texas] hay pánico porque ha corrido la voz de la proximidad de un arreglo indecoroso".[37] Como vimos párrafos arriba la mayoría de los prelados mexicanos exiliados en Estados Unidos estaban a favor de un arreglo y en contra de la resistencia armada. Ahora bien, tampoco se descartaba la posibilidad de que la minoría radical hubiera intentado convencerles de que se estaba buscando llegar a un "arreglo indecoroso" callista. Y es que, como lo hemos expresado con anterioridad, no fue sino hasta principios de 1928 cuando Pascual Díaz Barreto tenía

35 *Ídem.*

36 Carta de Leopoldo Ruiz al obispo de Tabasco Pascual Díaz en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 81 S/C (8)

37 *Ídem.*

todas las condiciones para negociar, pero ni Calles ni Obregón se le habían acercado. Lo harían, ciertamente, pero hasta febrero del mismo año.

Los siguientes puntos tenían que ver con la condición del episcopado mexicano: "3) El Sr. Orozco [arzobispo de Guadalajara] me escribió que está mejor [de salud] y que tengamos por cierto que él para nada se mete con los ciudadanos defensores. 4) El [obispo] de Yucatán [Martín Tritschler y Córdova] comentaba que ese era el momento de agenciar algo con Calles. 5) En México sigue el empeñamiento [*sic*] basado en el triunfo de los defensores".[38]

Desde luego que los puntos 4 y 5 fueron de mayor trascendencia que el 3 en el que Francisco Orozco y Jiménez buscaba defenderse de lo indefendible: la participación con los cristeros de su diócesis. No es necesario abundar en ese aspecto. En cambio, los dos restantes son reveladores. La estrategia de negociar con Calles porque era el momento de "agenciar" algo con el presidente saliente, era importante. El *Turco*, así se le conocía a Calles, se encontraba presionado por el *Caudillo*, Obregón, de ahí que el obispo de Yucatán les sugiriera aprovechar la coyuntura y sacarle provecho para dar inicio a Los Arreglos.

Sin embargo, los obispos que se encontraban en la Ciudad de México insistían en que la única salida era por vía de las armas. México ofrecía un panorama de aguas revueltas y el momento no resultaba tan propicio como podría pensarse. Es decir, había varios factores en juego. Por ejemplo, en Estados Unidos y México había prelados que dudaban obtener una negociación provechosa en ese momento y otros incluso dispuestos a seguir con la Guerra Cristera. Estas dos tendencias de opinión entre algunos miembros de la jerarquía católica, jugaban en contra de quienes pensaban como lo hacía el obispo de Yucatán en el punto cuarto de la carta del arzobispo michoacano.

A todo esto, habría que agregar que en el punto 6 de los tratados en la misiva, puede leerse lo siguiente: "Obregón está muy enojado con nosotros y principalmente con V.S. Ilma." ¿Por qué estaría enojado el candidato presidencial con Díaz y Ruiz? Simple, Obregón ya había entrado en contacto con el secretario del Comité Episcopal para negociar la salida, porque al *Caudillo* no le bastaban las gestiones de Calles, además mandó a su gente

38 *Ídem.*

para resolver el conflicto religioso, porque el 1 de diciembre quería un país pacificado, como se lo dejó a su sucesor en 1924.

Después de leer la carta, Pascual Díaz Barreto le escribió a José Mora y del Río, arzobispo de México, para advertirle que la división resultaba perjudicial y que deberían someterse a la voluntad papal que era alejarse de la Liga y los asuntos políticos.[39] Asimismo, el intermediario oficial le pidió al presidente del Comité Episcopal que se dirigiera a los obispos para "que estén atentos contra maniobras astutas y pérfidas que ponen en juego para sembrar la división".[40] No dice qué maniobras, pero se trata de informaciones de periódicos que anunciaban las negociaciones e incluso los arreglos y que ponían en desventaja a la Iglesia y sólo tenían la intención de dividir. Más adelante le pide a Mora y del Río que les recuerde a los obispos, ya no los llama "hermanos", seguir las instrucciones del Vaticano: "La mayor garantía para la paz de la misma Iglesia tiene que ser con su abstención en toda actividad política de partido y con mayor razón de cualquier movimiento armado".[41]

El intermediario oficial de la Santa Sede fue claro al insistirles que se alejaran de la actividad política (es decir de "La Liga") y de "cualquier" movimiento armado (es decir de la Guerra Cristera), debido a que eso retrasaría o impediría la negociación. De hecho, en la misma carta Díaz Barreto le advierte a Mora que sabía que había un obispo que "no ha abandonado la idea de aprobar y apoyar el movimiento armado". No hay elementos para suponer de quién se trataba, pero nos inclinamos a pensar que se refería a Francisco Orozco y Jiménez quien días antes, como ya vimos, se defendía ante Ruiz y Flores de la misma acusación. Por último, Pascual Díaz Barreto le aseguraba al arzobispo de México que eran falsas las informaciones que aparecían en algunos periódicos de Roma en las que se especulaba que sería sustituido en la arquidiócesis de la capital del país por el obispo de San Luis Potosí, Miguel María de la Mora y Mora. Incluso era enfático, en la Santa Sede "nunca se ha pensado [en dar] semejante paso".

No se puede pensar que el obispo de Tabasco buscara eliminar a José Mora y del Río, líder moral del ala intransigente, pues ya había perdido la

39 Carta de Pascual Díaz al arzobispo de México José Mora en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 47 Expediente 4. (6)

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*

fuerza que tuvo en 1926 al enfrentarse al presidente Calles, además estaba enfermo.[42] Tampoco es creíble que se tratara de una maniobra de Díaz.

Hacia el 20 de febrero de 1928, Pascual Díaz Barreto continuaba desmintiendo el rumor a voces de que negociaba con el Estado o de que estaba dispuesto a aceptar cualquier propuesta del gobierno callista. En una carta dirigida al laico Juan Laine, uno de los fundadores de la LNDLR, le aseguraba que no había negociaciones: "No hay en estos momentos ningunas pláticas con el Gobierno de México para el arreglo del actual conflicto".[43] Lo cual era verdad, porque hacia fin de febrero de 1928 no se había dado ninguna plática formal, salvo acercamientos en los que potenciales actores medían el terreno que pisaban. Así lo reconocía el obispo de Tabasco cuando le escribía a Laine que "de cuando en cuando surgen gestores oficiosos, gentes bien intencionadas que juzgan poder poner término a las dificultades existentes".[44]

En febrero también hubo notas en periódicos de Estados Unidos y México que acusaban a Pascual Díaz Barreto de negociar con el gobierno de Calles una paz que perjudicaría a la Iglesia católica y que estaba siendo negociada a espaldas de la jerarquía e ignorando a las fuerzas cristeras. El 9 de febrero de 1928 los diarios mexicanos ya escribían que Eduardo Mestre andaba en Estados Unidos buscando la resolución del conflicto, lo original era que lo consideraban como representante de Álvaro Obregón.[45] En efecto, Ruiz y Flores decía: "Mestre anda aquí [en San Antonio] con ofertas de Obregón para arreglar el conflicto, ofreciendo el oro y el nuro [sic]". Era la primera vez que entre la correspondencia de estos dos prelados se reconocían negociaciones con Álvaro Obregón, tampoco deja de sorprender que fuera Eduardo Mestre, quien en su momento actuó como enviado de Plutarco Elías Calles, quien ahora lo hiciera por el *Caudillo*. Sobre la propuesta del candidato a la presidencia para el periodo 1928-1934, el arzobispo de Michoacán escuetamente comenta "lo más curioso que ya ofrezca Obregón, si triunfa, reformar las leyes".

42 De hecho, el 22 de abril de ese 1928 muere a la edad de 74 años.

43 Carta de Pascual Díaz al laico Juan Laine en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 47 Expediente19. (2)

44 *Ídem.*

45 Carta de Leopoldo Ruíz al obispo de Tabasco Pascual Díaz en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 81 S/C (10)

Lo que no parece claro es por qué a Ruiz y Flores le resulta "curioso" que Obregón se propusiera reformar la Constitución en caso de ganar las elecciones presidenciales, quizá podamos atribuir su sorpresa a que el *Manco de Celaya* siempre apoyó la política anticlerical de Calles. Posiblemente lo que no comprendía el arzobispo era que a Álvaro Obregón le urgía serenar al país, primero antes de las elecciones, programadas para el 1 de julio, y si no resultara posible, antes de que asumiera el poder el 1 de diciembre. Llama también la atención que el ofrecimiento de "reformar las leyes", Ruiz y Flores lo viera como "curioso" si lo que habían buscado desde el inicio del conflicto religioso era eso. Algo más: según el arzobispo de Michoacán, el licenciado Mestre aclaró que "no [iba] a forzar condiciones para la vuelta de los prelados, sino a saber qué proposiciones buscamos para volver".

Esto era trascendente porque la propuesta de Calles sólo contemplaba la vuelta de los prelados, la reanudación de cultos, y a cambio sólo ofrecía la incierta promesa de que en algún momento se revisarían las leyes anticlericales. La propuesta de Obregón: reformar las leyes y mandar a preguntar sobre las condiciones para el regreso, marcaba una diferencia importante con respecto a la postura de Calles. En los acercamientos Álvaro Obregón sí lo hizo, que después lo cumpliera era otro tema. Ahora bien, que desconfiaran del *Caudillo* era entendible, pero que no vieran la oferta del candidato como lo más cercano a sus proposiciones iniciales resultaba absurdo. Sobre todo, porque al final de su misiva Leopoldo Ruiz y Flores le hizo el siguiente comentario al intermediario oficial: "Estamos siempre en la misma: suponiendo que fuera verdad tanta belleza ¿quién es Obregón?".[46]

Es lamentable que la visión política del arzobispo de Michoacán fuera tan estrecha. "¿Quién es Obregón?" Se preguntaba, ignorando que desde que se sumó a la Revolución el *Caudillo* era el hombre más poderoso del país; el mismo que le ofrecía una propuesta para solucionar el conflicto.

Hábil, al finalizar febrero de 1928, el intermediario oficial se dedicó a convencer a sus "hermanos" que era momento de darle un giro a las negociaciones con Plutarco Elías Calles. Aunque no lo dice, parece ser que Pascual Díaz Barreto observaba más posibilidades en alcanzar su objetivo con Álvaro Obregón. El 27 de febrero de 1928 le escribió al subcomité episcopal para persuadirlo de que no habría más negociaciones con el gobierno callista. El próximo documento es revelador de la modificación

46 *Ídem.*

del obispo de Tabasco a propósito de su estrategia para alcanzar la paz mediante el cambio de un interlocutor con mayor poder para solucionar el conflicto.[47]

Pascual Díaz Barreto le escribe al subcomité tajantemente: "no hay que negociar con Calles"[48] y expone las razones: "Moralmente se encuentra derrotado y desprestigiado en el mundo; porque financieramente está en bancarrota; por la crisis interna debido a la Guerra Cristera; porque militarmente pierde cada día hombres y dinero".[49]

En efecto, en el último año de su gestión así estaba el gobierno de Plutarco Elías Calles. Aunque el país no se hallaba en bancarrota, se encontraba cerca de estarlo. Pongamos un poco de contexto: la Guerra Cristera se desarrolló en el centro y el occidente del país donde se concentraba gran parte de la actividad económica que se vio frenada o produciendo apenas lo indispensable, además hubo una gran pérdida de vidas humanas. No se pensó que la resistencia cristera se prolongaría tanto tiempo.

Ahora bien, aunque Calles pudiera no ser bien visto en el extranjero, contaba con un aliado poderoso: Estados Unidos. Los acuerdos de Calles con las autoridades estadounidenses para la explotación de nuestros recursos naturales sirvieron para apoyar a su gobierno en los planos financiero y militar. Sin embargo, Pascual Díaz Barreto terminaba su carta con una afirmación terminante sobre la gestión callista: "Tratar ahora con el gobierno me parece darle representación y fuerza que ya no tiene y levantarle de su lecho a un moribundo".[50]

El cambio de estrategia era un hecho: no más Calles, ahora todo con Obregón. Igualmente llama la atención que mientras Pascual Díaz Barreto captó de inmediato el enojo de Álvaro Obregón enviado a través de Eduardo Mestre, Leopoldo Ruiz y Flores negara la importancia que tenía el candidato para resolver el conflicto religioso.

La afirmación del intermediaro oficial sobre la situación del gobierno de Calles en su último año, era una muestra de su lucidez para interpretar escenarios políticos. Aunque a veces sus métodos negociadores pecaban de inocencia.

---

47 Carta de Pascual Díaz al Sub-Comité Episcopal en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 14 Expediente 6. (3)

48 *Ídem.*

49 *Ídem.*

50 *Ídem.*

El hecho es que, en unos cuantos días, siete u ocho a lo sumo, el intermediario oficial cambió de interlocutores dentro de la élite política mexicana; se convenció en acercarse a negociar con el general Álvaro Obregón, partidarios y enviados porque en esa coyuntura el bloque obregonista era el único que podía llevar a buen término las negociaciones entre la Iglesia y el Estado. A eso dedicaría su tiempo y pondría esfuerzo para alcanzar la paz en el conflicto religioso con el grupo que se preparaba para retomar el poder político en México el 1 de diciembre de 1928.

El mismo 29 de febrero de 1928, Díaz Barreto le escribió a Leopoldo Ruiz y Flores para informarle que Eduardo Mestre había ido a buscarlo a San Antonio porque quería verlo.[51] Sin embargo, el obispo de Tabasco no lo recibió porque era parte de una estrategia que le platicó al arzobispo de Michoacán: "He venido dándome a desear (sic) con el Lic. Mestre, […] mientras no haya seguridad del gobierno en las invitaciones […] si es que Mestre puede estimarse del Gobierno".[52] Pascual Díaz Barreto dudaba que Mestre perteneciera al gobierno de Calles. En esas líneas se advierte también que, aunque se "diera a desear" esperaba "invitaciones". Es decir, Díaz Barreto no dejaba que ninguna puerta tendiente a la negociación se cerrara. Simplemente ya no estaba convencido que la vía idónea proviniera del presidente en funciones.

Precisemos: el obispo de Tabasco se negó a recibir a Eduardo Mestre y escuchar la oferta de paz obregonista, lo cual enfadó al Caudillo, porque Díaz, cuidando siempre las formas, consideraba que la propuesta de arreglo debía proceder del presidente en funciones y no del candidato. Sin embargo, comprendió más tarde que lo mejor era escuchar los dos ofrecimientos; jugar las dos cartas. Luego de esto, entendió que la más favorable a la Iglesia y, sobre todo, la que tenía más posibilidades de concretarse, era sin duda la que ofrecía Obregón cuando regresara a la silla presidencial.

En abril Leopoldo Ruiz y Flores le envió dos cartas a Pascual Díaz Barreto donde le cuenta que Eduardo Mestre insistía en entrevistarse con él.[53]

---

51 Carta de Pascual Díaz al arzobispo de Michoacán Leopoldo Ruíz y Flores en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 81 S/C. (11)

52 *Ídem.*

53 Carta de Leopoldo Ruiz al obispo de Tabasco Pascual Díaz en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 81 S/C. (12)

En la primera de ellas (4 de abril) el arzobispo de Michoacán le decía al obispo de Tabasco que si Mestre lo buscaba "no aceptara reunirse". En la segunda (10 de abril), le comentaba que le había dado una cita a Mestre en San Antonio para el 20 de abril, pero le pide que no asista. Al parecer ambos, todavía creían que Mestre quería hablar en nombre de Calles y por eso evitaban conferenciar con él. Pero Pascual Díaz Barreto cambió de opinión y le contestó a Ruiz y Flores que, finalmente, sí hablaría con Eduardo Mestre.[54]

¿Por qué Pascual Díaz Barreto reconsideró la posibilidad de abrir el diálogo? Mediante la explicación que le ofrece a Ruiz y Flores del por qué de su reunión con Mestre, en Nueva York, se aprecia el oficio político del intermediario oficial: "Me parece que será preferible ver si efectivamente Mestre tiene proposiciones serias, dignas de tomarse en consideración".[55] También le aseguraba a sus "hermanos" que tan pronto conociera los ofrecimientos de Mestre se los comunicaría; además de decirle que se iba sólo "cargado de buenos deseos".

El 26 de abril de 1928 Leopoldo Ruiz y Flores se reunió con los obispos que vivían en Estados Unidos y por lo que le narra en una carta a Díaz Barreto en dicha reunión se decidió aceptar la oferta de Álvaro Obregón.[56] Esta carta es una muestra de que la mayoría de la jerarquía eclesiástica exiliada estaba de acuerdo en negociar con el *Caudillo* y solucionar el conflicto religioso. El arzobispo de Michoacán platicaba que los prelados estuvieron desde las 10 de la mañana hasta las 3 de la tarde. Afirmaba que había sido una reunión "bárbara" y que sólo fue interrumpida por "el hambre que teníamos". Además, exclamó en una frase "bendito sea Dios por todo".

Ruiz y Flores hizo referencia a la resolución alcanzada: "No aguardaremos a la reforma constitucional, ni a la derogación de las leyes para volver a reanudar el culto; dejamos en plena libertad a la Santa Sede sobre las condiciones del arreglo, pero nos permitiremos sugerir la falta de confianza que inspira el Gobierno; la esclavitud en que quedaría la Iglesia, la

54 Carta de Pascual Díaz al arzobispo de Michoacán Leopoldo Ruíz en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 81 S/C. (13)

55 *Ídem.*

56 Carta de Leopoldo Ruíz al obispo de Tabasco Pascual Díaz en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 81 S/C. (14)

dispersión del ánimo del pueblo, la suerte que les aguarda a los defensores y la posibilidad de mejores arreglos con Obregón".[57]

En otras palabras, el episcopado mexicano estaba resuelto a reanudar el culto público sin condicionar reformas a la Constitución o a la derogación de leyes anticlericales. Y esa sería la propuesta que se le enviaría al papa. En las líneas de Ruiz y Flores, se mencionaban peligros como el sometimiento de la Iglesia al Estado, a lo que llama "esclavitud". Los prelados también estaban dispuestos a correr otros riesgos como el desánimo del pueblo y las posibles represalias que podrían sufrir quienes encabezaron y participaron en la resistencia armada. Los animaba la esperanza de que con el retorno al poder de Álvaro Obregón se consiguiera lo que no se pudo con el gobierno callista. Además, los prelados exiliados, estaban a favor de volver a México para reabrir los templos.

Desde luego el ala radical del episcopado mexicano no se quedó de brazos cruzados. Pascual Díaz Barreto envío a todos sus "hermanos" la propuesta del presidente de la República, para que cada uno diera su opinión sobre el "arreglo decoroso" que estaban por aceptar con el Estado. El 12 de junio de 1928 el obispo de Tacámbaro, Leopoldo Lara y Torres le escribió al obispo de Tabasco. Antes que nada, le dice que su solicitud se da "a destiempo" pues Leopoldo Ruiz y Flores ya se encontraba en Roma con el arreglo que proponía el gobierno callista.[58] Sin embargo, exponía sus argumentos para no aceptar la oferta gubernamental:

> 1) No debemos ceder a nada de lo que pedimos en nuestro Memorial dirigido a las Cámaras Federales en septiembre de 1926. 2) No debemos contentarnos con promesas de que después se hará la Reforma, sino que debemos exigir, como indispensables que se haga antes dicha reforma constitucional satisfactoriamente. 3) [Debemos] exigirle al Gobierno, por el medio que parezca más oportuno y eficaz, alguna garantía de que deberá respetarse en adelante las libertades que se nos otorgan y las vidas y tranquilidad de los que han tomado parte en la defensa de nuestros derechos cívicos y de la libertad religiosa.[59]

57 *Ídem.*

58 Carta de Pascual Díaz a la jerarquía católica en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 14 Expediente 6. (4)

59 *Ídem.*

Lara no concedía nada de lo acordado en septiembre de 1926, seguía viendo sólo promesas de parte del Estado y exigía garantías de respeto a la libertad de la Iglesia; en este punto, aunque veladamente, el obispo de Tacámbaro parecía aceptar que el arreglo era un hecho y pedía certeza de que, en primer lugar, se contara con esa tolerancia, y, en segundo, se respetara la integridad de los participantes en la Guerra Cristera.

Agregaba que el Memorial de 1926 era un reflejo de la unidad en el pensamiento y proceder de la élite eclesiástica y advertía que en 1928 parecía ya no existir: "Se advierte cierta división de pareceres, de unos que quieren lo pedido, de otros que quieren más, porque quisieron ofrecer a Cristo Rey un Estado enteramente cristiano, y de otros que tal vez se inclinen a aceptar algo menos (lo cual ha causado muy mala impresión en los fieles)".[60]

Finalmente, el obispo de Tacámbaro aseguraba que "todos están dispuestos a seguir sufriendo y muriendo con tal de obtener la libertad religiosa".[61]

Al mismo tiempo, el subcomité episcopal, formado por los prelados que vivían en México y que estaban en contra de los arreglos, escribía a Pío XI un telegrama en el que según Díaz Barreto le solicitaban que sólo tomara nota de lo que pasaba en el país a través del subcomité, pero además, añadía el intermediario oficial en su telegrama, los integrantes del subcomité consideran que "debe impedírsenos a usted (Ruiz y Flores) y a mí (Díaz) intervenir más en los asuntos de México".[62]

La preocupación verdadera del obispo de Tabasco era que cuando el papa leyera el telegrama, notara que el subcomité y la Liga "[seguían] entendiéndose", lo cual, agregaba Díaz, "supone que usted y yo hemos engañado a la Santa Sede". Es decir, Díaz le había ofrecido garantías al Vaticano que la Liga intervenía en asuntos de competencia exclusiva del episcopado mexicano, lo cual era verdad, empero, el subcomité y el ala radical jamás se desligaron del todo de la LNDLR.

Es más, Pascual Díaz Barreto se mostraba en otra carta posterior, también del mes de junio de 1928, convencido de su proceder y hasta felicitaba a Ruiz y Flores por la idea de solicitarle a sus "hermanos" su opinión en torno a la nueva propuesta del presidente Plutarco Elías Calles: "Cuanto

---

60 *Ídem.*

61 *Ídem.*

62 Telegrama del Sub-Comité Episcopal al Papa Pío XI en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 80 S/C. (16)

ellos hayan escrito será hoy un elemento de mucha importancia, para que la Santa Sede, con mayor posible conocimiento de las condiciones actuales, tome la resolución más favorable a nuestra Iglesia".[63]

Pero la solución todavía se encontraba lejana. Si para junio de 1928 todo indicaba, como acabamos de ver, que el ala negociadora se había impuesto y habría arreglos con el Estado; que la propuesta de Calles de reanudar los cultos a cambio de tolerancia y simulación sería aceptada por el papa Pío XI y se resolvería el conflicto religioso en México, en los hechos no fue así. Justo para estos tiempos aparecería con mayor fuerza el bloque obregonista que tenía otra propuesta. Pascual Díaz Barreto y Leopoldo Ruiz y Flores que, aparentemente, se habían decidido por el arreglo que ofreció Eduardo Mestre en nombre de Calles, darían un giro en sus negociaciones y buscarían los arreglos con el general Álvaro Obregón.

El *Caudillo* se encontraba en el cierre de su campaña presidencial. El primer día de julio se realizarían las elecciones que sólo eran un formalismo porque Obregón arrasó en las urnas y se convertiría, por segunda ocasión, en el virtual presidente de México. Su victoria fue tan obvia, que se dio tiempo de negociar con la élite eclesiástica y llegar a un acuerdo. El 15 de julio de 1928 llegó a la Ciudad de México donde fue aclamado por sus seguidores, sin saber que un par de días después moriría asesinado en San Ángel.

Pascual Díaz Barreto tuvo que esperar más de un año para ver concluida su labor diplomática. Fue hasta julio de 1929 en el Castillo de Chapultepec, cuando salió con Los Arreglos entre Estado e Iglesia católica bajo el brazo, al lado de Leopoldo Ruiz y Flores.

Si tres años atrás salieron del mismo lugar con la certeza de que la guerra entre Estado e Iglesia católica era inminente; ahora lo hacían con la esperanza de que vendrían nuevas formas de convivencia para ambas instituciones. Sin embargo, no tardarían en darse cuenta de que, lo único conseguido, fue el cese al fuego porque el Estado seguiría con la persecución religiosa. Se trató de una victoria a medias. Es decir, Díaz Barreto trató por tres años evitar más derramamiento de sangre y lo consiguió con Los Arreglos de 1929. Sólo eso. Nada más.

---

63 Carta Pascual Díaz al arzobispo de Michoacán Leopoldo Ruíz en el de Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1927 Caja 27 Expediente 5. (4)

Comentarios finales

La participación de monseñor Pascual Díaz Barreto en el conflicto religioso armado de México de 1926 a 1929 resulta significativa y novedosa en la historiografía de aquel acontecimiento histórico que enfrentó al Estado anticlerical mexicano y a la Iglesia católica. Sin duda el conflicto, las confrontaciones y los hechos bélicos representan un imán entre los historiadores; quienes tienen una mayor fascinación para abordarlos. En cambio, los procesos de paz, estabilidad o negociación –como los vistos en este ensayo– parecen ser menos atractivos para la investigación y la exposición. Desde nuestro punto de vista, las negociaciones, los intentos de paz y, sobre todo, la investigación de la parte no violenta de la Guerra Cristera, son asuntos que definitivamente se han abordado menos y se han excluido, de la historiografía de la Cristiada.

Díaz Barreto tenía una estrategia diferente: la negociación. Desde el inicio mismo de la contienda trabajó, actuó y buscó una alternativa para solucionar las diferencias con el gobierno del presidente Plutarco Elías Calles. Como hemos constatado persistentemente, desde 1926 hasta 1929 la paz negociada fue una línea clara en la que se movió el obispo de Tabasco. La reseña de sus acciones aquí presentada debilita la falsa idea histórica de que los Arreglos de 1929 fueron producto del desgaste de ambos lados, o resultado del momento de conciliación que vivió el país durante el interinato de Emilio Portes Gil o consecuencia del triunfo de un bando y la subsecuente derrota del otro. La firma de paz, del cese al conflicto armado, de la guerra, fueron resultado de un proceso de negociación que arrancó con el inicio mismo de la pugna entre Estado e Iglesia católica, en el que, sin lugar a duda, Pascual Díaz Barreto fue el protagonista principal del bando eclesiástico, junto con el arzobispo de Michoacán, Leopoldo Ruiz y Flores.

Las fuentes de primera mano aquí analizadas, en la mayoría de los casos inéditas, sustentan y sostienen la estrategia de Díaz Barreto, que fue diferente a la mayoría de la élite eclesial. Lo cual también echa abajo la concepción de una Iglesia católica monolítica que prefería los medios violentos y hasta la claudicación del gobierno del general Calles. La unidad de los jerarcas católicos terminó tras el rechazo de las cámaras de diputados y senadores a las reformas constitucionales en materia religiosa que proponían en su Memorial de septiembre de 1926. A partir de ahí, las corrientes moderadas e intransigentes de la Iglesia católica mexicana se evidenciaron de

forma más nítida. Sólo algo no cambió, la postura de Díaz Barreto respecto a la importancia de la negociación.

Por otra parte, la batalla del obispo de Tabasco para encontrar una salida pacífica a la Guerra Cristera además de sostenida, permanente, continua, se realizó en varios escenarios. Pascual Díaz Barreto negoció directamente con el presidente Plutarco Elías Calles en julio de 1926, vía cartas; y en agosto de 1926 en Chapultepec. Negoció con miembros del gobierno y del candidato presidencial en 1927 y 1928. También negoció con la propia jerarquía eclesial, con sus "hermanos", primero los convenció de recurrir a la vía legal para protestar en 1926, pero luego los fue convenciendo en el exilio de que la salida era por la vía de la negociación. Ese fue el segundo escenario. Pero hubo uno más. Pascual Díaz Barreto viajó a Roma a fines de 1927 a entrevistarse con el papa y exponer la situación del conflicto en México; regresó de la Santa Sede con el puesto de intermediario oficial. Monseñor Díaz no cesó jamás, entre 1926 y 1929, las negociaciones con el Estado, la jerarquía católica y el Vaticano, para alcanzar la salida pacífica de la Guerra Cristera.

Gran parte de la historiografía de la Cristiada se ha rehusado a aceptar que existieron, a la par de los hechos violentos, varios intentos de paz; realizados por Pascual Díaz Barreto con una genuina vocación de conciliación, si se quiere hasta por cuestiones de conflicto interno con su ministerio religioso, como apunta Roberto Blancarte, pero no con el tinte de traición que algunos autores se han atrevido a insinuar. Definitivamente, la etnografía antropológica de los documentos aquí expuestos y apostillados nos permite afirmar que el proceso de paz surgió desde el interior de la Iglesia católica a través de uno de sus jerarcas con mayor preponderancia y protagonismo: Pascual Díaz Barreto.

El obispo se empecinó en imponer sus ideas pacificadoras durante el conflicto religioso. En julio de 1928 todo indicaba que había logrado su objetivo, pero el asesinato del presidente electo, Álvaro Obregón, detuvo la inercia de los hechos que indicaban que ya existía un arreglo entre la jerarquía de la Iglesia católica y el Estado mexicano.

Finalmente, Los Arreglos se firmaron en 1929 y en éstos participó el propio Díaz Barreto, Leopoldo Ruiz y Flores y el presidente interino Emilio Portes Gil. El resultado de los mismos, su aplicación o no, la seriedad con que fueron tomados, son otros asuntos pendientes de investigación. Pero la firma de Los Acuerdos, con Pascual Díaz Barreto como protagonista y ar-

tífice de los mismos, confirma el fin de un proceso continuo, sostenido y de convencimiento pleno del obispo de Tabasco de que, más allá de las armas, había otra salida para ponerle fin a la Guerra Cristera: la negociación.

Referencias bibliográficas

Blancarte, R. (2014). *Historia de la Iglesia católica en México, 1929-1982*. México: Fondo de Cultura Económica.

Villanueva, V. M. (2015). *Los intentos fallidos por alcanzar la paz en la guerra cristera durante la presidencia de Plutarco Elías Calles (1926-1928)*. México: uacm.

Archivos

Carta de Pascual Díaz al arzobispo de México José Mora y del río en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo José Mora. Año 1926 Caja 144 Expediente 38.

Carta de la Comisión de obispos en Roma al obispo de Tabasco Pascual Díaz en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1926 Caja 59 Expediente 45. (5)

Telegrama de Leopoldo Ruiz al obispo de Tabasco Pascual Díaz en Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1927 Caja 27 Expediente 5. (2)

Carta de Pascual Díaz al arzobispo de México José Mora en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 47 Expediente 4. (4)

Manuscrito del obispo de Tabasco Pascual Díaz Barreto en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1927 Caja 27 Expediente 1. (6)

Carta de Pascual Díaz al arzobispo de México José Mora en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 47 Expediente 4. (5)

Carta de Leopoldo Ruiz al obispo de Tabasco Pascual Díaz en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928. Caja 81 S/C. (7)

Carta de Pascual Díaz Barreto al laico Luis G. Bustos en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 43 Expediente11. (2)

Carta de Leopoldo Ruiz al obispo de Tabasco Pascual Díaz en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 81 S/C (8)

Carta de Pascual Díaz al arzobispo de México José Mora en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 47 Expediente 4. (6)

Carta de Pascual Díaz al laico Juan Laine en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 47 Expediente19. (2)

Carta de Leopoldo Ruiz al obispo de Tabasco Pascual Díaz en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 81 S/C (10)

Carta de Pascual Díaz al Sub-Comité Episcopal en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 14 Expediente 6. (3)

Carta de Pascual Díaz al arzobispo de Michoacán Leopoldo Ruiz y Flores en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 81 S/C. (11)

Carta de Leopoldo Ruiz al obispo de Tabasco Pascual Díaz en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 81 S/C. (12)

Carta de Pascual Díaz al arzobispo de Michoacán Leopoldo Ruiz en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 81 S/C. (13)

Carta de Leopoldo Ruiz al obispo de Tabasco Pascual Díaz en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 81 S/C. (14)

Carta de Pascual Díaz a la jerarquía católica en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 14 Expediente 6. (4)

Telegrama del Sub-Comité Episcopal al Papa Pío XI en el Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1928 Caja 80 S/C. (16)

Carta Pascual Díaz al arzobispo de Michoacán Leopoldo Ruiz en el de Archivo Histórico del Arzobispado de México. Fondo Pascual Díaz. Año 1927 Caja 27 Expediente 5. (4)



Edmund A. Walsh, S. J. y su participación en Los Arreglos de 1929

María Gabriela Aguirre Cristiani[1]

Introducción

Los primeros intentos por alcanzar la paz en el conflicto religioso mexicano iniciado en 1926 fueron difíciles y complejos. Tanto el asesinato del presidente electo Álvaro Obregón como la presencia de varios negociadores por parte de la Iglesia fueron factores que poco ayudaron a una resolución pronta que generara las condiciones hacia un acuerdo. Fue hasta mediados de 1929 que éste se logró y en ese proceso tuvo un papel destacado el jesuita estadounidense Edmund A. Walsh. El presente artículo tiene como objetivo analizar la participación de este personaje con la idea de esclarecer el acuerdo de paz entre la Iglesia y el Estado. Lo interesante a destacar es que este desarrollo requirió de interlocutores externos, como el padre Walsh, para destrabar las negociaciones.

Con base en fuentes primarias como el Archivo Histórico de la Universidad de Georgetown y el Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), se pretende presentar la participación de un actor poco estudiado y con una presencia muy discreta, pero al mismo tiempo importante, que contribuyó a que las negociaciones entre las autoridades civil y la eclesiástica llegaran a buen término.

El año de 1929 fue crucial para la relación Estado-Iglesia en México. Ya habían pasado casi tres años de que el conflicto cristero había estallado y

1 Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

no se vislumbraba una ruta de conciliación. En algunos sectores de la Iglesia se pensaba en la posibilidad de un acuerdo que facilitara el retorno de la jerarquía en el exilio y la vuelta al culto público suspendido desde 1926. No obstante, otros actores, más radicales, insistían en la lucha armada como la única solución que los católicos podían optar si querían alcanzar la libertad religiosa. El panorama no se vislumbraba fácil y existía la percepción de que los altos mandos de la Iglesia estaban perdiendo el control de su feligresía y de la propia situación. La dispersión y división del clero, con muchos de sus integrantes en el destierro, y su actividad clandestina fueron factores que favorecieron un entorno de confusión y complejidad.

Por otra parte, el asesinato del entonces candidato electo Álvaro Obregón, ocurrido un año antes, el 17 de julio de 1928, fue un punto de inflexión importante que contribuyó a enrarecer el ambiente político del momento y creó condiciones complicadas que dificultaron cualquier intento de acuerdo entre la Iglesia y el Estado. El hecho de que el autor material del magnicidio hubiera sido un fanático religioso, José de León Toral, puso sobre la mesa que el conflicto religioso estaba lejos de resolverse. Este suceso reforzó la postura de un pequeño grupo de la Iglesia que veía con preocupación el desarrollo de los acontecimientos asumiendo una posición marcadamente pacifista pues consideraba que el precio de seguir en la lucha armada podía ser muy costoso para los católicos y, en especial, para la jerarquía ya que se estaban generando escenarios que rebasaban a la autoridad eclesiástica en términos de pérdida de control de sus feligreses. Al mismo tiempo se pensaba que los alcances logrados a través de las armas eran efímeros y de corto alcance. En opinión de este grupo nada se podía esperar con la guerra, misma que tenía pocas posibilidades de triunfo.

Aunado a ello, habría que recordar que la Constitución de 1917 desconoció la personalidad jurídica de "las iglesias"[2] y ello significó que no podía haber un Delegado Apostólico o ningún otro representante autorizado de Roma con facultades para negociar con las autoridades civiles mexicanas

2 El artículo 130 de la Constitución de 1917 expresaba lo siguiente: "La ley no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias. Los ministros de los cultos serán considerados como personas que ejercen una profesión y estarán directamente sujetos a las leyes que sobre la materia se dicten". *Texto original de la Constitución de 1917 y de las reformas publicadas en el Diario Oficial de la Federación del 5 de febrero de 1917 al 1º de junio de 2009*. Recuperado de: https://archivos.juridicas.unam.mx, consultado el 28 de agosto de 2019.

ya que carecía de reconocimiento oficial. Este escenario propició el surgimiento de varios interlocutores que intentaron acercarse al gobierno con la finalidad de llegar a un acuerdo y reestablecer las debilitadas relaciones de la Iglesia con el Estado. En este contexto, la Iglesia mostró su pluralidad pues aparecieron varios y diversos actores que buscaron intervenir y liderar el conflicto desde distintos espacios con la intención de encontrar un camino hacia la conciliación. En opinión de Louis Gallagher la condición jurídica –de las iglesias– fue un importante argumento para considerar que se trataba de una disputa "unilateral" en la que se hacía necesario un representante del Vaticano en México para resolver el tema religioso (Gallagher, 1962, p. 111).

La presencia de diversos protagonistas no solo se dio por parte de la Iglesia católica mexicana, también surgieron voces que tomaron el liderazgo en el conflicto provenientes de Estados Unidos y de la Santa Sede. De esta manera, el proceso de búsqueda de negociación con el gobierno mexicano se fue complicando, lo que trajo consigo un panorama incierto, confuso y, hasta cierto punto, poco alentador. La ausencia de un interlocutor oficial dificultó el camino para llegar a un arreglo.

Como ya se dijo, en los comienzos del año de 1929 no se vislumbraba una salida para el problema religioso. Lo anterior dio pie a que surgiera un intento más por encontrar un camino pacífico que se logró con la participación de un religioso, Edmund Walsh, quien de manera discreta y eficaz asumió un importante papel en la solución al conflicto que dio pie a los llamados Arreglos de 1929.[3]

Edmund Walsh fue un jesuita estadounidense, profesor, diplomático y fundador de la Escuela de Servicio Exterior de la Universidad de Georgetown. El estallido de la Primera Guerra Mundial (1914) lo sorprendió en su primer año de estudios teológicos en Innsbruck, Austria. Cuando esta ciudad fue tomada por los militares, Walsh se vio obligado a regresar a Estados Unidos. Continuó sus estudios teológicos en Woodstock y en 1916

3 Es relativamente reciente que la historiografía sobre "los Arreglos de 1929" ha tomado en cuenta la participación de Edmund Walsh en la solución del conflicto religioso mexicano. Los trabajos de Matthew A. Redinger (2005), de Alfonso Alcalá Alvarado (2010) y de Marisa Patulli (2011) son los más representativos. Su aportación radica en las fuentes consultadas: el Archivo Secreto Vaticano y el Archivo de la Universidad de Georgetown (Walsh Papers) además de considerar que el jesuita Walsh fue fundamental para concluir el proceso de negociación entre la Iglesia y el Estado mexicano.

se ordenó como sacerdote. Fue nombrado decano en 1918 y durante su primer año fue llamado al servicio por el Departamento de Guerra de Estados Unidos, como miembro de una junta de cinco educadores que debían coordinar los estudios en colegios tomados por el gobierno. Este fue un proyecto que cubría todo el país y Walsh fue designado director regional de los colegios de Nueva Inglaterra (Gallagher, 1962, pp. 1-11).

De regreso a Georgetown, comenzó a trabajar en la planeación de un nuevo departamento de educación para cumplir con las demandas en el campo de relaciones internacionales que surgirían como resultado de la agitación tras la Primera Guerra Mundial. En este tema, su visión sobre el papel que debía tomar la Universidad en el futuro del mundo educativo, fue muy importante. El resultado inmediato de su planeación y experiencia en el ejército fue la fundación de *Georgetown School of Foreign Service*, en 1919, de la cual fue primer director.

Dos años más tarde, en 1921, mientras se encontraba en Paray-le-Monial, Francia, fue convocado por Roma con el propósito de emprender el primero de los grandes proyectos que lo mantendrían ocupado en países extranjeros. Este fue el inicio de una serie de expediciones globales que lo postularon como ciudadano honorario de cinco países.

En junio de 1922 fue nombrado director de la misión de apoyo papal a Rusia, y representante del papa en ese país. El año y medio que pasó ahí fue un punto de partida que le sirvió de aprendizaje para sus proyectos posteriores. En ese país cumplió con la tarea de alimentar a niños hambrientos además de proteger lo que quedaba de la Iglesia católica y de su jerarquía. Su siguiente papel diplomático importante fue en México.

En 1928, por iniciativa del papa Pío XI, empezó a involucrarse en el caso mexicano logrando que finalmente se alcanzara un entendimiento entre el Estado y la Iglesia. El más importante biógrafo de Walsh y amigo personal, Louis Gallagher sostiene que el jesuita fue seleccionado por el Vaticano para ir a México y revisar la situación y, de ser necesario, hacer un esfuerzo para conciliar a las partes para llegar a un acuerdo (Gallagher, 1962, p.112). Su experiencia como diplomático, añade, fue un factor fundamental en su intervención en el caso mexicano.[4]

---

4 Edmund A. Walsh nació el 10 de octubre de 1885 en el sur de Boston, Massachusetts. Sus padres, John Francis Walsh y Catherine J. Noonan, eran americanos de ascendencia irlandesa. Recibió su primera educación en la escuela pública de Boston, primero en la *Bigelow School* y después graduándose del *Rodger Clapp School* en Dorchester. El 14 de agosto de 1902, a los 17 años, entró al noviciado jesuita en Frederick, Maryland. En el mismo año de su ingreso a la Compañía de Jesús, llegó por primera vez a Georgetown,

Construyendo la vía pacífica

Desde principios de 1928 se buscó destrabar el desencuentro y construir la vía pacífica para una posible solución. Aparecieron personajes muy diversos cuyos puntos de convergencia fueron privilegiar el acuerdo con el gobierno del presidente Calles.

Un primer grupo lo constituyó un binomio de la jerarquía mexicana formado por el arzobispo Leopoldo Ruiz y Flores y el obispo Pascual Díaz Barreto, quienes claramente se manifestaron por estar en contra de la lucha armada.

Pascual Díaz, entonces obispo de Tabasco, fue el secretario del Comité Episcopal, órgano formado a raíz del estallido de la Guerra Cristera (1926). Exiliado en Nueva York, se mantuvo ligado al clero católico de Estados Unidos, en particular a los jesuitas. Después de un viaje a Roma en carácter de informante, fue nombrado "intermediario oficial" (diciembre de 1927) entre el episcopado mexicano y la Santa Sede a través de la Delegación Apostólica en Washington, rol que le permitió estar cerca del delegado de Estados Unidos, Pietro Fumasoni-Biondi. Su participación fue duramente criticada por los miembros de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), quienes vieron en él un obstáculo a la permanencia de su lucha (Solís, 2016). En opinión de René Capistrán Garza, representante de la Liga en Estados Unidos, las acciones del obispo Díaz en ese país bloquearon toda posibilidad de que los cristeros consiguieran el apoyo económico y político necesario para su causa (Aguirre, 2017, pp. 211-238). De alguna manera, su postura pacifista estuvo argumentada en el hecho de que no le vio futuro a la opción armada, no sólo por la desunión que consideró existía en la propia Liga, sino porque sus principales miembros, enviaron a Mé-

poblado que en ese entonces era conocido como West Washington. Regresó a Frederick, Maryland, donde iniciaría sus estudios eclesiásticos. Tomó sus primeros votos en Poughkeepsie, Nueva York, en 1904 y después de dos años de estudios clásicos viajó a Woodstock, Maryland para cursar tres años de filosofía. Concluida esta etapa pasó dos años en la regencia o periodo de enseñanza en la Universidad de Georgetown (1909). Tuvo periodos de ausencia y de residencia en varios lugares durante las siguientes décadas: Inglaterra, Irlanda, Austria, Francia, Alemania, Italia, Suiza, México, Holanda, el Cercano Oriente, Irak, Japón, y, el más largo de todos, en la Rusia soviética bajo Lenin. A pesar de que esas ausencias fueron frecuentes y en ocasiones prolongadas, no se puede omitir la importancia que la Universidad de Georgetown tuvo para su vida profesional.

xico informes falsos, creando expectativas de un supuesto financiamiento que nunca llegó. La vía armada, a los ojos de Díaz, estuvo condenada al fracaso, además, porque consideró que Estados Unidos nunca iba a apoyar al movimiento. Había un soporte decidido del gobierno norteamericano al presidente Calles, ya que estaban en juego intereses petroleros.

En esta misma línea de acción encontramos a monseñor Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Michoacán y presidente del mencionado Comité Episcopal después de la muerte del entonces arzobispo de México, José Mora y del Río, ocurrida en abril de 1928.[5] Se exilió en San Antonio, Texas y más tarde en Washington, por invitación del Delegado Apostólico en los Estados Unidos, Pietro Fumasoni Biondi. En opinión de Ruiz y Flores, la mejor vía para resolver la cuestión religiosa era la de llegar a un acuerdo con la Santa Sede a través del nombramiento de representantes oficiales, es decir, nombrar a un Delegado Apostólico con toda la autoridad de Roma. Su postura dejaba ver que era muy necesario un mando de la Santa Sede que tuviera facultades para imponer una norma de pensamiento y de acción tanto a los obispos mexicanos como a los fieles. Para él era indispensable este nombramiento ante la división que existía en el seno de la jerarquía. Consideraba, asimismo, que la lucha armada no llegaría a nada bueno, muy por el contrario, provocaría más división y más violencia (Alcalá, 2011).

En paralelo, un segundo grupo lo formó un comité de tres personalidades: el Embajador de Estados Unidos en México, Dwight Morrow, quien sugirió diferentes propuestas para un arreglo; el padre paulista John J. Burke, y el Delegado Apostólico de los Estados Unidos, el arzobispo Pietro Fumasoni Biondi.

Dwight Morrow (Collado, 2005),[6] embajador de la Unión Americana en México desde finales de 1927, consideró que el futuro de la paz entre México y Estados Unidos, dependía de la paz entre la Iglesia y el Estado mexicano. Morrow sugirió que el padre paulista John Buke podía ser el interlocutor de la Iglesia para llegar a los acuerdos. Adoptó una postura conciliadora con el gobierno callista; llegó a considerar que un encuentro entre Burke y Calles con disposición de las partes sería un buen comienzo hacia

5 La muerte del arzobispo de México le abrió a Pascual Díaz y a Ruiz y Flores la oportunidad de ser los líderes de un sector del episcopado mexicano que buscaba la vía pacífica.

6 Morrow se convirtió en embajador el 29 de octubre de 1927.

la solución de la crisis entre la Iglesia y el Estado. Actuó como un interlocutor entre el gobierno mexicano y el clero estadounidense con el objetivo de lograr un entendimiento que, desde su punto de vista, beneficiaría a todos. De hecho, fue amigo cercano del presidente Calvin Coolidge, a quien en varias ocasiones visitó para convencerlo de que una solución pacífica en México sería lo único que protegería los intereses de los inversionistas estadounidenses (Patulli, 2011). La crisis petrolera e intereses comerciales entre México y Estados Unidos estaban siendo afectados y, en su opinión, el camino para resolver las preocupaciones financieras de Washington era darle a Calles la confianza suficiente de que el gobierno que él representaba no tenía intenciones de una intervención militar en México. Ello ayudó bastante a un entendimiento Calles-Morrow (Patulli, 2011, p. 11).

El padre John Joseph Burke era el secretario general de la *National Catholic Welfare Conference* (Conferencia Nacional Católica de Bienestar).[7] Se consideró que era el indicado para ser el interlocutor católico con el gobierno callista ya que representaba la confianza de la Santa Sede y la del clero de Estados Unidos. De hecho, Burke se reunió con Morrow y le hizo ver que la única solución estaba en que Calles reconociera las principales preocupaciones del papa Pío XI: el reconocimiento del gobierno mexicano a la Santa Sede, la designación de un Delegado Apostólico para México y el regreso de la jerarquía mexicana en el exilio. Propuestas indispensables para la Iglesia, pero poco aceptables para el gobierno.

Gracias a la intervención de Morrow, el padre Burke logró reunirse con el presidente Calles el 4 de abril de 1928 en la Fortaleza de San Juan de Ulúa en Veracruz. El resultado de dicha reunión fue un diseño de acuerdo en el que el gobierno mexicano respetaría la libertad de culto y aceptaría la llegada de un Delegado Apostólico que acatase la Constitución. Fue un primer acercamiento en donde la cautela y prudencia prevalecieron en ambas partes (Olimón, 2008).

Una segunda reunión tuvo lugar, poco después, en el Castillo de Chapultepec el 17 de mayo de 1928. En este encuentro también asistió el arzobispo Ruiz y Flores quien intentó exigir la devolución de las propiedades de la Iglesia. Petición que fue tajantemente negada por el presidente Calles al dejar en claro que ello significaba violar la Constitución. El arzobispo

7 La *National Catholic Welfere Conference* (NCWC) tuvo —entre otros— como objetivo promover la doctrina social católica en los ámbitos laborales y educativo entre los migrantes católicos que llegaban a Estados Unidos después de la Primera Guerra Mundial.

terminó cediendo exclusivamente a lo pactado por el padre Burke y Calles en la primera entrevista (Olimón, 2008).

Así las cosas, el asunto se trabó cuando el Delegado Apostólico de Estados Unidos, Fumasoni Biondi, decidió que este acuerdo tenía que ser aprobado por el Vaticano. Esta postura generó incertidumbre y confusión pues hasta donde se pensaba el padre Burke contaba con el beneplácito de la Santa Sede y el hecho de tener que esperar para recibir el aval del papa no fue una señal que ayudara a liberar el conflicto. Darle largas a la negociación parecía mostrar que no había unidad de criterio en la postura que Roma debía adoptar y que el papa no consideraba que hubiera un escenario favorable para la Iglesia. Se decidió entonces tomar las cosas con calma.

De hecho, Pietro Fumanoni Biondi, tuvo una postura poco clara. Por un lado, mostró interés en darle una salida al conflicto defendiendo la participación y acción del clero mexicano como un requisito para la solución del mismo, manteniendo cercanía con Pascual Díaz. Pero, por otro lado, tomó una posición más dura para negociar con el gobierno callista planteando que además de lo negociado por Burke con Calles debía exigirse la devolución de las casas de la Iglesia y la amnistía total a los obispos exiliados. Ello, evidentemente implicaba alargar la vía negociadora y dejaba en entredicho los logros alcanzados por el embajador Morrow y el padre paulista. Por si esto no fuera poco, cuestionó la participación del embajador de Estados Unidos en México por considerarlo como un interlocutor no válido para el Vaticano (Collado, 2005, p. 165). En opinión de Marisa Patulli (2011, pp. 17-18), el acuerdo no fue avalado por el Vaticano porque no garantizaba nada sustancial, se trató sólo de un intercambio de cartas basadas en la "buena voluntad" entre ambos interlocutores y ello, evidentemente no resultó suficiente para la Santa Sede. Esta información se confirmaría tiempo después en una carta dirigida al padre general de la Compañía de Jesús en la que el jesuita Edmund Walsh expresaría que "la solución de Burke había sido rechazada por el papa porque no contenía suficientes garantías públicas del gobierno mexicano hacia la Iglesia."[8]

Dos meses después de la segunda entrevista Calles-Burke, fue asesinado el presidente electo Álvaro Obregón y con ello se colapsaron los esfuerzos para llegar a un arreglo Estado-Iglesia. Dwight Morrow, quien había logra-

8 Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Provincia Mexicana 1928-1929, Walsh, 1009-XI, 22. Carta de Edmund Walsh a padre General, 10 de octubre de 1929.

do flexibilizar la postura de Calles hacia un posible acuerdo con la Iglesia, no logró concretar nada pues la muerte del general cerró el proceso de negociación. Calles terminó su periodo presidencial, cuatro meses después, y fue sustituido por Emilio Portes Gil el 1 de diciembre de 1928.

La intervención del padre Walsh en la solución del conflicto

Ante el "fracaso" del acuerdo Burke-Calles aparecieron otros interlocutores en escena. Ya entrado el año de 1928 se conformó un tercer equipo integrado por el jesuita estadounidense Edmund A. Walsh y el chileno Miguel Cruchaga y Tocornal. Este último ex embajador de Chile en los Estados Unidos, católico devoto y especialista en derecho internacional, quien hizo las primeras propuestas a la Santa Sede para un acuerdo viable. En cuanto a Walsh, fue comisionado por el papa para ir a México y observar la situación y, de ser posible, trabajar y hacer diplomacia para construir una ruta de conciliación entre el gobierno y la jerarquía católica.

Sobre la intervención de Walsh en el caso mexicano la información no es del todo clara, debido entre otras razones, a que su venida a México fue hasta cierto punto oculta. La historiografía nos brinda varias hipótesis sobre el tema. De acuerdo a Louis Gallagher, Walsh fue "seleccionado" por el Vaticano para venir a México y ejercer una labor diplomática que buscara reconciliar posturas entre los católicos que estaban a favor de la guerra y los que buscaban la vía pacífica (Gallagher, 1962, p. 112). Por su parte, Marissa Patulli sostiene que el ex embajador Cruchaga fue quien contactó a Walsh para ser intermediario entre un sector del clero mexicano y la Santa Sede con el fin de exponer la postura pacifista al Santo Padre. En concreto Patulli menciona una carta y un *memorándum* que el obispo Pascual Díaz redactó a Pío XI y que fue entregada a Walsh para que este la diera a conocer al papa (Patulli, 2011, p. 14). Una última consideración la maneja Matthew Redinger quien menciona que Walsh fue "amigo personal" de Pío XI, por lo que fue autorizado a venir a México para construir una propuesta de acuerdo con la asesoría del mencionado ex embajador Cruchaga (Redinger, 2005, p. 109).

Edmund Walsh se había destacado por su amplia trayectoria diplomática que venía ejerciendo desde tiempo atrás (Gallagher, 1962, pp. 57-103).[9]

---

9 Para Gallagher, fue muy importante la experiencia que Walsh tuvo en Rusia, dado que en ese lugar se pusieron a prueba sus habilidades como diplomático. Primero al intervenir

En 1928 se le presentó un nuevo reto. Se involucró en el conflicto mexicano, hasta donde se sabe, de manera "emergente". Su misión fue informar al papa por encima del anterior interlocutor, Burke, quien para entonces ya había perdido cierto liderazgo en el asunto porque no logró junto con Morrow un acuerdo convincente para la Santa Sede y, además, porque el contexto político mexicano tampoco favoreció su interlocución. Redinger sugiere que la participación de Walsh causó molestia al padre Burke, quien oficialmente tuvo la representación de la Santa Sede en la negociación con Calles; sin embargo, ahora la situación era diferente y existía el peligro de no llegar a ningún acuerdo ante la incertidumbre del ambiente político en México generado por la muerte del candidato electo Obregón (Gallangher, 1962, pp. 57).

Un antecedente importante en el inicio de este tercer bloque fue la visita que realizó el jesuita estadounidense a Roma, en mayo de 1928, quien llevó consigo, de acuerdo a Patulli, un *memorándum* y una carta, escritos por Pascual Díaz. En ambos textos se habló de una "solución mínima" al conflicto religioso mexicano. En opinión del obispo Díaz, como ya se comentó más arriba, la guerra cristera no tenía futuro básicamente porque el gobierno de Estados Unidos nunca brindaría ayuda a la rebelión y porque, a su vez, dicho gobierno le daba su apoyo al gobierno mexicano por la cuestión del petróleo. Ante esa realidad, argumentaba el prelado, se debía trabajar por una "solución mínima" en la que el gobierno hiciese una "promesa formal" de respetar la libertad de culto, aunque ello no implicase la derogación de los artículos constitucionales (Patulli, 2011, p. 18). A pesar de que esta propuesta implicaba abandonar la esperanza de una reforma constitucional, para Díaz, significó la posibilidad de que el clero radical la aceptase. En esta tarea se recomendaba la injerencia de un nuevo interlocutor que hiciese el trabajo de "picar piedra" con el clero mexicano con la idea de que se comprendiera que la postura de la "solución mínima", ante las circunstancias del momento, era la salida más conveniente en contraposición a la de seguir en guerra (Patulli, 2011, p. 19).

De esta forma, la tarea de Walsh se vislumbraba compleja, pues tendría que construir un "puente" de conciliación entre el dividido clero mexicano

---

como mediador entre las negociaciones con los arzobispos y el gobierno; segundo en las negociaciones de la liberación y exoneración del patriarca Tijón; y, en el transporte de las reliquias de *Bobola*. Rusia, insiste Gallagher, fue una misión que le dio a Walsh experiencia para enfrentar retos que más tarde volvería a encontrar en México.

que llevase a buen término el camino a seguir para una posible solución. Al mismo tiempo, el ambiente político del país no permitió que el trabajo diplomático de Walsh fluyera. El asesinato de Obregón, como ya se dijo, generó confusión y hasta cierto punto detuvo la posible construcción de la negociación. Tuvieron que pasar algunos meses para que el tema volviese a emerger.

Un suceso político importante fue la rebelión escobarista[10] de marzo de 1929 en contra del gobierno interino de Emilio Portes Gil y del ex presidente Calles. Estallido que dio oportunidad al clero de mostrar su lealtad al gobierno mandando una señal de voluntad política para reiniciar una posible negociación por parte de la Iglesia; es decir de la jerarquía católica con el Estado (Patulli, 2011, p. 21).

Al mes siguiente de este acontecimiento, en abril, Walsh manifestó a Cruchaga que ya estaban dadas las condiciones para viajar a México porque la rebelión ya había sido sofocada y porque Portes Gil mostraba señales de cierta inclinación para llegar a un entendimiento con la Iglesia. Ambos llegaron al país el 1 de mayo de 1929 y se hospedaron en la casa del secretario de la embajada de Chile en México, el señor Sergio Mont.[11] Su arribo fue muy discreto por lo que ha sido poco documentado. Para no despertar sospechas Walsh viajó en calidad de profesor de la Universidad de Georgetown, situación que le daría facilidades de movilidad (Patulli, 2011; Redinger, 2005, p. 109).[12] Para el Vaticano, Walsh llegaba al país con instrucciones precisas de realizar una misión secreta, lo que implicaba no hacer ningún tipo de comentarios a la prensa, no escribir ni hablar públicamente sobre el asunto, y entregar directamente a la Santa Sede los materiales que acumulara en su investigación.[13]

---

10 La Rebelión Escobarista fue un levantamiento iniciado el 3 de marzo de 1929 en el norte del país. Fue liderado por el general Gonzalo Escobar en contra del gobierno provisional de Portes Gil y de Plutarco Elías Calles.

11 Sacra Congregazione Degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico, 1929, pos. 542, fasc. 273, doc. 29, *Revista de Revistas*, 7 de julio de 1929.

12 Tanto Redinger como Patulli coinciden en señalar la llegada de Walsh como incógnito bajo su faceta de profesor más que de diplomático para no obstaculizar su misión en México.

13 Esta información Walsh la dio a conocer meses después de los Arreglos de 1929 al padre general Ledóchowski. Ver ARSI, Prov. Mexicana 1928-1929/Walsh Mex, 1009-XI, 22, "Memorándum confidencial de Edmund A. Walsh al padre general de Ledóchowski, 10 de octubre de 1929".

En los hechos la secrecía de Walsh en México no fue fácil de lograr dado que su presencia atrajo las miradas de varios actores involucrados que vieron su llegada con incertidumbre ante la ambigüedad de su papel: ¿profesor, diplomático o representante del papa en México? Aunado a ello, Walsh aparecía como *otro* actor más que se involucraba en el conflicto religioso. El caso más representativo fue el del propio embajador Morrow quien consideró que Walsh reemplazó de manera abrupta el papel de Burke en el proceso de negociación.[14] A los ojos del embajador, el jesuita no mostraba la legitimidad necesaria para negociar y, por otra parte, anulaba el importante trabajo del sacerdote paulista Burke quien junto con él había realizado un esfuerzo significativo para lograr un acuerdo con el gobierno de Calles a pesar de que para esos momentos los supuestos arreglos se encontraban interrumpidos.[15]

Cabría destacar la postura de Redinger sobre el tema. Para él, Walsh se reunió con Morrow haciéndole saber que no tenía autoridad para negociar y que su misión sólo se había hecho en calidad de informante. En la medida en que su labor en el país empezó a tener posibilidades de éxito, Walsh fue adquiriendo un papel más protagónico en el que el Vaticano le otorgó facultades para proceder con las negociaciones sin arriesgar la imagen de su presencia en el país. Bajo esta hipótesis Walsh llegó a México cubriendo un doble papel, el de académico y más tarde el de diplomático (Redinger, 2005, pp. 108- 109).

Independientemente de las facultades con las que llegó, la presencia del padre Walsh en el país confirmó una estrategia que ya se venía observando: trabajar sobre la línea de conciliación con el gobierno mexicano pues en un balance general se visualizaba a la negociación como la opción más idónea. La postura de Walsh parecía enfocada a privilegiar el acuerdo, aun cuando los objetivos principales por los que se inició la guerra cristera no se consiguieran, esto es, la derogación de los artículos constitucionales en materia religiosa. Al parecer se pretendía un convenio "básico" que sólo permitiría el regreso de los prelados a sus diócesis y la apertura del culto. Al mismo tiempo se esperaba una declaración de lealtad, de apoyo patriótico por parte de los obispos y un reconocimiento de las intenciones del gobierno de no

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

interferir en los asuntos propios de la Iglesia. No habría nada más (Patulli, 2011, p. 18; Alcalá, 2011, p. 247).

Bajo este escenario, el padre Walsh elaboró un proyecto tentativo que dio a conocer a la Santa Sede a través del mencionado ex embajador chileno. Los puntos principales fueron los siguientes:

- Los alcances de los acuerdos se limitarían a sólo establecer un *Modus Vivendi* indispensable para "salvar la fe" del pueblo mexicano amenazado por falta de culto y por la propaganda hostil.
- Restablecida la Iglesia, tendría que trabajar por los medios legales para obtener mejores condiciones.
- Se insistía en que el proyecto no era la solución completa, sino una "iniciación tolerable".
- La apertura de los templos para el servicio del culto exigiría que la función de los sacerdotes se hiciera solamente según la lista auténtica presentada por los obispos respectivos.
- La Iglesia debería aceptar en principio que el clero fuera nacional para lo cual era necesario exigir tener la posesión de seminarios y colegios preparatorios para de esta manera conformarse a los deseos del gobierno.
- La Iglesia debería empeñarse en formar y llevar a cabo programas de acción social para el mejoramiento del pueblo mexicano.
- Aceptado este *Modus Vivendi* el gobierno debería garantizar los derechos pedidos en forma legal para la modificación de otros artículos constitucionales (Patulli, 2011, p. 18; Alcalá, 2011, p. 247).

La propuesta de Walsh era un reflejo de que se debía aceptar un mínimo indispensable para luego buscar los mecanismos necesarios con el objeto de conseguir mejores condiciones. Walsh mandaba el mensaje de que era urgente una negociación que pusiera fin a la lucha armada, pues hasta el momento los logros eran escasos. La "solución mínima", pretendía incluir la postura del clero radical que no veía con buenos ojos claudicar a favor de un acuerdo pacífico. En este punto, Louis Gallagher es enfático al señalar que la propuesta de Walsh fue resultado de una investigación previa que el jesuita hizo sobre México y en su calidad de diplomático puso sobre la mesa la importancia de que el clero católico mexicano regresara al país a retomar su labor pastoral a cambio de seguir desgastándose en una guerra a la que

no se le veía salida.[16] A diferencia de Burke, el jesuita no vino a negociar directamente con el presidente, sino a tender puentes entre los obispos para lograr un consenso que permitiera construir los arreglos. Para Walsh el camino era el pragmatismo. Su intervención fue sobre todo de carácter diplomático en el sentido que logró llevar a las partes a un acuerdo básico sobre el cual restablecer la relación. Walsh, a diferencia de los anteriores interlocutores, intentó conciliar con las posturas radicales de algunos miembros de la jerarquía quienes sostuvieron que un acuerdo con el gobierno no era la solución. Aunque algunos miembros de la jerarquía no acabaron aprobando el proyecto de Walsh, por lo menos no fueron un obstáculo en la negociación (Redinger, 2005, p. 108).[17] Tanto Patulli como Redinger coinciden en señalar que una de las aportaciones de Walsh en los Arreglos fue el intentar convencer a los obispos radicales de que el acuerdo era la opción ante la nula posibilidad de que el conflicto tuviera un desenlace exitoso a favor de los cristeros (Patulli, 2011, p. 27; Redinger, 2005, p. 108). En este contexto, la propuesta de Walsh no pareció ser tan cupular como pudiera pensarse, intentó tomar en cuenta al episcopado en su conjunto; generó un puente de comunicación entre la jerarquía católica buscando soluciones que tuvieran como meta el fin del conflicto.

Por su parte, el embajador Cruchaga[18] fue un importante vínculo entre los obispos, el gobierno mexicano y la Santa Sede. De hecho, a él se le atribuye la asesoría que Walsh recibió desde el punto de vista jurídico en el trabajo de construcción de los acuerdos (Patulli, 2011, p. 24). En efecto, la mancuerna Walsh-Cruchaga fue clave para que el camino fluyera hacia la reconciliación. Uno en su papel más de diplomático que de representante del clero, y, otro en su papel de constructor de enlaces entre el gobierno y la jerarquía mexicana.

16 En opinión de los pacifistas, se trataba de una guerra sin posibilidad clara de victoria y era un hecho que el pueblo católico ya tenía tres años sin misas, bautismos, confirmaciones, matrimonios, ni confesiones ni fiestas religiosas. Aunque en muchos casos se llevaron a cabo estas ceremonias en espacios alternos a las iglesias (como casas particulares), la realidad es que el culto se vio afectado por el conflicto.

17 En opinión de Redinger esta fue la gran aportación de Walsh, "reconciliar a los intransigentes de la Iglesia con el acuerdo".

18 Los esfuerzos de Miguel Cruchaga están escasamente documentados. Se sabe que, gracias a sus contactos y amistades de las partes en conflicto, favoreció el éxito de las negociaciones.

Con este balance, la Santa Sede se vio obligada a tomar con cierta urgencia las medidas que consideró adecuadas. La multiplicidad de actores en el asunto y la premura del tiempo ponían en riesgo una negociación con el gobierno mexicano. Se tomó conciencia de que habría que aprovechar el momento en un contexto en el que el presidente Portes Gil parecía dispuesto a entablar un acuerdo.

Durante las seis semanas que estuvieron en México, Walsh y Cruchaga apoyados por Morrow prepararon el terreno para la llegada de Pascual Díaz y Leopoldo Ruíz y Flores. Antes de viajar a México, Walsh se reunió con el presidente de Estados Unidos, Herbert Hoover, quien se ofreció a telegrafiar al embajador norteamericano para que pusiera todo a disposición de Walsh. Este telegrama, en consecuencia, le dio al jesuita un gran soporte frente al embajador estadounidense que en un principio no comprendió la intervención de un nuevo interlocutor en el conflicto religioso mexicano.

La Santa Sede puso muy en claro que solamente monseñor Ruiz y Flores sería su representante. Para reforzar este papel se consideró necesario otorgarle el nombramiento de Delegado Apostólico el 18 de mayo de 1929 con el fin de ser el centro de unidad de la acción de la Iglesia, tanto al interior de la misma, como en el trato con el gobierno. Es decir, el nombramiento fue muy importante pues le dio presencia y certeza al episcopado mexicano de que era uno de los suyos quien finalmente representaba a la Santa Sede ante el gobierno de México. Esta designación que pudiera haber pasado, hasta cierto punto, como poco importante, reflejó la experiencia diplomática de Walsh procurando que los reflectores estuviesen en la jerarquía mexicana y no en interlocutores externos al conflicto. Desde este punto de vista, este nombramiento adquirió una dimensión diferente, ofreciendo a la opinión pública y al mismo gobierno una imagen de una jerarquía que tomaba el control de la situación. Muchos obispos no tuvieron la visión de asumirlo de esta forma y acusaron a Ruiz y Flores y a Pascual Díaz de tomar decisiones ajenas a la causa.

Los Arreglos

El presidente Portes Gil recibió un *memorándum* en el que los prelados Leopoldo Ruiz y Flores y Pascual Díaz fijaron los puntos básicos sobre los cuales

deberían surgir los acuerdos. La base de los mismos fue la declaración de lealtad de los obispos y la no intervención del gobierno en los asuntos religiosos. Este *memorándum* fue trabajado por Walsh, Cruchaga y Morrow basado en el escrito que anteriormente el obispo Díaz le había presentado al papa Pío XI.

Una vez que llegó el mensaje en el cual se enumeraban las condiciones para la firma, el padre Walsh lo hizo saber de inmediato al embajador de Estados Unidos, el cual comunicó a los obispos que el presidente Portes Gil había aceptado los términos del acuerdo. De este modo, Morrow y Walsh prepararon las declaraciones que deberían ser firmadas por las dos partes. Como el acuerdo no podía prosperar sin la aprobación de la Santa Sede, el 15 de junio se enviaron por telégrafo los documentos y el 20 llegó la respuesta. El papa aceptó el acuerdo con el gobierno, pero precisó tres condiciones:

- Amnistía general para todos los levantados en armas
- Devolución de las casas curales y episcopales
- Garantizar la estabilidad de esas devoluciones (Adame, 2005, p. 9).

El 21 de junio de 1929, los "arreglos" quedaron establecidos constituidos esencialmente por un intercambio de cartas. Es interesante destacar que días antes de que éstos se consumaran, los cristeros perdieron a su líder militar más importante, el general Enrique Gorostieta quien fue sustituido por Jesús Degollado Guízar.[19]

En opinión de Marisa Patulli (2011, p. 30) el intercambio de las declaraciones y cartas por ambas partes tuvieron un sentido más formal que amistoso, fueron cartas en las que se cuidó la forma y la legalidad. A diferencia de las cartas que, en su momento, se extendieron entre el presidente Calles y el padre John Burke en las que, en su opinión, prevaleció un carácter más "amistoso" y de "buena voluntad" que institucional.[20]

---

19 El 2 de junio de 2019 el general Gorostieta fue asesinado. Se dice que fue traicionado mediante una emboscada para que no representara un obstáculo para dichas negociaciones, ya que el gobierno preparó una operación de inteligencia y logró infiltrar a un hombre al círculo de confianza de Gorostieta, un oficial que informó al Ejército Federal de la presencia del general en Atotonilco, donde fue asesinado en una corta operación.

20 Según Patulli, Walsh se aseguró que el intercambio de cartas se publicara en Diario Oficial de la Federación, convirtiendo la correspondencia en una especie de documento legal.

Los acuerdos fueron firmados. El presidente declaró que había tenido pláticas con el arzobispo Ruiz y Flores y el obispo Pascual Díaz. Que esas pláticas habían tenido lugar como resultado de las declaraciones públicas hechas por el arzobispo Ruiz el día 2 de mayo y las declaraciones de él mismo, el día 8, respectivamente.

Dentro de esas pláticas el presidente Portes Gil manifestó su determinación de no permitir que regresaran a sus diócesis el arzobispo de Guadalajara y los obispos de Durango y Huejutla. En su opinión a mencionados prelados les tocaba esperar un poco para volver a sus diócesis por el bien del gobierno y de la Iglesia; no era el momento indicado debido a que existía una gran hostilidad contra ellos por parte de las autoridades locales, que sin duda provocarían disturbios si se presentaran en sus sedes episcopales. El presidente aprovechó la oportunidad para declarar públicamente que no era el ánimo de la Constitución, ni de las leyes, ni del gobierno de la República destruir la identidad de la Iglesia católica, ni de ninguna otra, ni intervenir de manera alguna en sus funciones espirituales. Refiriéndose a ciertos artículos de la ley que determinaban el registro de los ministros, hizo una declaración muy importante, diciendo que no significaba que el gobierno pudiera registrar a aquellos que no hubieran sido nombrados por el superior jerárquico del credo religioso respectivo o conforme a las reglas del propio credo.

En relación a la enseñanza religiosa, la Constitución y leyes vigentes la prohibían tanto en las escuelas primarias oficiales como en las particulares. Ello no impediría, sin embargo, a los ministros de cualquier religión impartir sus doctrinas a toda persona que acudiera a los templos con tal propósito.

Por último, el presidente declaró que tanto la Constitución como las leyes del país garantizaban a todo habitante el derecho de petición y en esa virtud, los miembros de cualquier iglesia podrían dirigirse a las autoridades correspondientes para la reforma, derogación o expedición de cualquier ley.

Como consecuencia de dichas declaraciones hechas por el presidente de la República, el clero mexicano reanudó los servicios religiosos de acuerdo con las leyes vigentes. Para finalizar, Portes Gil dio órdenes al ministro del interior a fin de que inmediatamente se pusiese en libertad a todas laspersonas confinadas en las Islas Marías por motivos de la cuestión religiosa.

En opinión de Jorge Adame Goddard, los "arreglos" si bien fueron firmados por el presidente y el obispo Ruiz y Flores, formalmente fue-

ron *arreglos* entre el presidente y la Santa Sede porque el arzobispo actuó como Delegado Apostólico para ese fin específico. Este hecho, enfatiza Adame Goddard vino a ser por parte del gobierno mexicano un reconocimiento de la personalidad jurídica de la Santa Sede (Adame, 2005, p. 10).

Ante los hechos consumados, el trabajo de Walsh quedó finalizado sin que ello garantizara la solución al conflicto religioso. Los años subsecuentes fueron todavía turbulentos.

A manera de epílogo cabría aclarar que el ciclo de Walsh en México terminó un tanto oculto, al igual que su llegada. En calidad de emisario del papa fue muy discreto en su retorno a Estados Unidos y en los resultados obtenidos en la solución al conflicto mexicano. Su discreción permitió darle mayor protagonismo a la jerarquía mexicana y evitar mayores tensiones entre los que pensaban que los acuerdos fueron pactados desde fuera. Meses después de su regreso a Washington, escribió un informe a la Santa Sede en el que de manera muy general ofreció un resumen de su estancia de ocho semanas en México.[21]

Comentarios finales

Los Acuerdos del 21 de junio de 1929 terminaron una etapa en la relación Estado-Iglesia en la que prevaleció la tensión y la confusión. En el proceso de construcción de los acuerdos se generó desconcierto e incertidumbre producto de la presencia de actores internos y externos que en ocasiones no contribuyeron a favorecer la vía pacífica. Es un hecho que la diversidad de interlocutores, más que ayuda, fue un obstáculo a dicho fin. La Santa Sede, de alguna forma, permitió la existencia de varios canales de participación que provocaron que el fin del conflicto se hiciera largo y complejo dificultando la comprensión de los arreglos y debilitando la vía pacífica del mismo. Tal vez, en ello contribuyó la desunión del episcopado mexicano que actúo con distintas posturas, favoreciendo la diversidad de enfoques

---

21 Georgetown University Library (n. 21), Folder 400, Edmund A. Walsh Papers, Rapport du Révérend Père Edmund A. Walsh S. J. sur le règlement du conflit religieux au Mexique.
Fiel a su voto de secreto requerido por el Vaticano, el padre Walsh nunca escribió ni habló públicamente sobre los detalles de las negociaciones en México ni sobre el papel que él jugó en este proceso.

que influyeron para que el papa no adoptara una postura definida sobre el conflicto religioso mexicano.

Por parte del episcopado nacional, en términos muy generales, surgieron dos planteamientos: el pacifista y el de seguir en la lucha armada. Los pacifistas terminaron triunfando sobre los segundos, aunque esto no necesariamente significó que los llamados "Acuerdos" negociados con el gobierno hayan sido un logro para la Iglesia católica en el país. Simplemente significó regresar a cierta "normalidad" establecida previa al desarrollo del conflicto.

La presencia del padre Walsh en México permite sugerir que el papa no estaba satisfecho con los logros alcanzados por los cristeros y por los católicos en general hasta ese momento y que, además no tenía claro cómo pactar un acuerdo con el gobierno. Las distintas versiones del conflicto obstaculizaron que se tomaran acciones resolutorias. Para el sumo pontífice fue necesario escuchar una interpretación más, de alguien que, en su opinión, merecía toda su confianza. No obstante, a nivel interno, el padre Walsh provocó desconcierto y molestia pues se consideró que la solución del conflicto ya se estaba trabajando y su presencia representaba otro interlocutor más en la lista.

Todo lo contrario, la experiencia diplomática del jesuita hizo posible que se tendieran puentes entre Roma y el gobierno mexicano, por una parte, y, por otra, que algunos de los obispos "radicales" pudieran entender la postura de la conciliación como una vía pragmática para llegar a un acuerdo mínimo en el que la política estuviera por encima del enfrentamiento. Walsh ya no veía con buenos ojos que el episcopado siguiese en el exilio, habían pasado tres años de ausencia de prácticas religiosas en varias zonas del país.

De esta forma, la aportación de Walsh en los arreglos fue hacer ver al papa la importancia de actuar con urgencia y buscar una solución mínima, pero al mismo tiempo, satisfactoria. En su opinión el tiempo estaba en su contra, en un contexto político complicado y confuso. En ese escenario, tendió puentes para resolver el conflicto antes de que éste tomara posturas más adversas hacia la Iglesia.

Walsh fue consciente de que las negociaciones tuvieron que desarrollarse sobre una base mínima para lograr un *Modus Vivendi* que le permitiera a la Iglesia continuar con sus tareas pastorales. En este sentido pecó de optimista pues no había condiciones para que las autoridades garantizaran el acuerdo básico que se había negociado.

Terminó la guerra sin que hubiera habido una victoria militar ni un acuerdo de paz convenido entre los combatientes. Terminó la guerra porque así lo decidió un grupo minoritario con representatividad en la Santa Sede y porque en la visión de los pacifistas se había conseguido aquello por lo cual luchaban: el restablecimiento del culto público.

En este desenlace no ha quedado claro el papel de Walsh en la solución del conflicto debido al estado de secrecía en el que llegó. Por eso la historiografía no lo ha colocado en su justa dimensión.

Referencias bibliográficas y electrónicas

Adame Goddard, J. (2005). *Qué arreglaron los arreglos*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas unam. Recuperado de https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4002/3.pdf

Aguirre Cristiani, M. G. (2017). Pascual Díaz, interlocutor incómodo de los católicos mexicanos en Estados Unidos. En A. R. Suárez Argüello y A. Agustín Sánchez, (coords.), *A la sombra de la Diplomacia. Actores informales en las relaciones internacionales de México, siglos xix y xx* (pp. 211-238). México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Alcalá Alvarado, A. (2011). Gestación y realización de los “arreglos”. En *Libro Anual de la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica, A. C. La Iglesia en la Revolución Mexicana 2010*. México: Minos iii Milenio Editores.

Collado, C. (2005). *Dwight W. Morrow. Reencuentro y revolución en las relaciones entre México y Estados Unidos 1927-1930*. México: Instituto Mora, Secretaría de Relaciones Exteriores.

Gallagher Louis, S. J. (1962). *Father Edmund Walsh, S. J., A Biography*. New York: Benziger Brothers.

Meyer, J. (2008). *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*. México: Tusquets Editores México, S. A.

Olimón Nolasco, M. (2008). *Diplomacia insólita: El conflicto religioso en México y las negociaciones cupulares 1926-1929*. México: imdosoc.

Patulli Trythall, M. (2011). Edmund A. Walsh S. J. and the Settlement of the Religious Question in Mexico. En *Archivum historicum Societatis Iesu*, vol lxxx, fasc. 159.

Redinger, M. A. (2005). *American Catholics and the Mexican Revolution 1924-1936*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Solis Nicot, Y. B. (2016). *El Vaticano y los Estados Unidos en la solución del conflicto religioso en México, La génesis del Modus Vivendi real: México 1929-1938* (Tesis para obtener el grado de doctor en Historia Social y Cultural). Universiadad Autónoma del Estado de Morelos.

Archivos

Archivum Romanum Societatis Iesu (arsi), Provincia Mexicana, Folder Conflicto Religioso.

Georgetown University Library Washington, D.C., Special Collections Research Center, Edmund A. Walsh Papers.



Catolicismo y religiosidad El espacio y el tiempo desde los rituales míticos

Gabriela Contreras Pérez[1]

Espacios y tiempos cíclicos

La rebelión cristera ha sido motivo de distintos estudios desde el ámbito académico que rescata las voces de quienes participaron en ella en diferentes regiones, organizaciones locales y nacionales. Las memorias, narrativas o reflexiones apoyadas en entrevistas, recuperación de informes, revisión de archivos, prensa y documentos varios, continúan propiciando estudios con los que tratamos de dar orden a esa diversa gama de acontecimientos que tuvo sesgos en la intensidad, compromiso y defensa de la libertad de creencias. Autores como Alicia Olivera Sedano (1966), Jean Meyer (1993), Fernando M. González (2016), Marta Eugenia García Ugarte (2010), Luis Rivero Del Val (1989), E. Lira y G. Villanueva (2005), Lourdes C. Vázquez (2012), entre otros, son centrales en esta línea histórica analítica de lo que fue el proceso de rebelión y el papel de la jerarquía católica en México. Recientemente, contamos con otras perspectivas de análisis que recuperan aspectos locales, como lo muestran estudios de Matthew Butler (2007, 2013); Enrique Guerra Manzo (2016) y Jennie Purnell (1999), quienes han profundizado en el estudio sobre los procesos sociales y culturales en Michoacán. En Jalisco, están los trabajos de Laura O'Dogherty (2001) y Elisa Cárdenas Ayala (2010); y en Aguascalientes las aportaciones de Yolanda Padilla Rangel (2001). El trabajo de ellas ha favorecido la comprensión de

1 Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco.

encuentros y desencuentros de los cristeros desde diferentes puntos de interés y motivaciones que no se vinculan estrictamente con la religión, sino con relaciones culturales que involucran aspectos de orden histórico, de articulaciones complejas que coincidieron con una serie de demandas, exclusiones y abusos que al final contribuyeron al estallido de la rebelión cristera.

También se han realizado trabajos que recuperan historias de los últimos cristeros activos en el estado de Durango, hasta después de concluido el proceso rebelde, Eduardo Camacho Mercado (2017). Otros trabajos se han orientado a la recuperación de fotografías de protagonistas cristeros. Es relevante señalar que hay investigaciones especializadas en recuperar el papel de las mujeres durante la Cristiada, Claudia Julieta Quezada (2012); Omayda Naranjo Tamayo (2014). Aunque muchos autores ya mencionados incorporaron varios testimonios y reflexiones que involucran a las mujeres, su línea central no siempre está orientada a un aspecto que me parece claro: el papel protagónico de la mujer en esta rebelión no está a discusión.

En el presente trabajo me propuse comprender en qué términos se incorporan al movimiento cristero amplios grupos de campesinos cuya tradición de culto ha pasado, durante años, por el sincretismo religioso. Esa combinación de práctica religiosa con la religiosidad involucra rituales, vínculos entre espacios considerados sagrados y ceremonias efectuadas en temporalidades dictadas por ciclos agrarios. Es decir, combinan experiencias que provienen de la memoria histórica y se añaden a las condiciones adversas impuestas por la confrontación posterior a la iniciada en 1910, para reformular las relaciones estatales. A partir de 1926, la lucha entre el Estado y la Iglesia prolonga su reflejo entre lo laico y lo sagrado.

El conflicto subyacente entre las prácticas de catolicismo y religiosidad que motivó mi consideración acerca del tiempo, el origen, el ritual y el mito, se me evidenció con la consulta de algunos expedientes del Archivo General de la Nación, correspondientes a las movilizaciones de organizaciones cristeras en el estado de Jalisco. Esto, me ha permitido direccionar mi análisis a un caso particular. La reflexión central de este trabajo se puede desprender de la respuesta a tres preguntas: ¿Podemos considerar a quienes se involucraron en la defensa de las libertades religiosas como parte de un todo homogéneo? ¿Existe diversidad de concepciones, devoción, manifestación religiosa y creencias en el movimiento cristero? ¿Es posible encontrar diferencias en las prácticas religiosas y la religiosidad campesina, incluso a pesar de que todas estas fueron consideradas como expresiones de la rebelión cristera?

En esta reflexión me resultó indispensable incorporar al trabajo, la inmensa variedad que nutre la concepción espacio-temporal de la cosmovisión indígena y campesina, que no necesariamente coincide con la concepción de la modernidad, ni con la de los españoles católicos del siglo XVI, ni con las formas religiosas actuales, que incluso en estos tiempos muestran incapacidad para explicar la lógica de las insurrecciones o manifestaciones de resistencia que se dan en el medio rural. Hay una clara omisión al reconocimiento de acepciones de la religión que denotan saberes [“...como un universo específico de significados culturales e ideológicos...” (Löwy, 2006, p. 283)] que, en el marco de una religión dominante mantienen la significación cultural en representaciones como la fiesta, el baile, la música; los rituales para la lluvia, la buena cosecha y la preservación de una memoria dinámica de confrontaciones ya sea entre grupos étnicos, entre clases sociales o entre cristianos e indios insumisos; representaciones en las que se enfrentan fuerzas sociales antagónicas.[2]

Las distintas motivaciones que impulsaron a vastos sectores del medio rural y a sectores populares a involucrarse en este proceso de rebelión son ejemplo de tal enfrentamiento antagónico que responde a intereses diversos, considerados como legítimos. Hubo casos en los que los llamados cristeros participaron no sólo atraídos por la lucha en defensa de las creencias religiosas, sino por la lucha para defender su derecho a la tierra, a recibir dotación de tierras o restitución y a tener justicia social, tras su participación en el proceso revolucionario (Bartra, 1987).

Así, es importante deslindar las posiciones y encontrar las posibilidades de tejer redes de alianza entre campesinos, partiendo de la base de que no eran una masa homogénea amalgamada por el catolicismo. Las diferencias de clase, la historia y las condiciones de vida tiraban hacia distintos horizontes.

2 Michael Löwy recupera diferentes análisis de autores como Friedrich Engels, Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci, Ernst Bloch y Lucien Goldman en torno a la religión, mediante el cual teje finamente la argumentación sobre la manera en que los conflictos de clase entre los practicantes religiosos e incluso entre los mismos religiosos, puede reforzar el carácter legitimador de una forma de dominación autoritaria de la práctica religiosa pero, a la vez, puede sostener nuevas relaciones entre religión y sociedad, recuperando sus posibilidades críticas, “de protesta e incluso revolucionaria” (2006, p. 285). En la misma línea que Rosa Luxemburgo, Löwy señala el dilema para los religiosos: “Servir a Cristo o servir al Becerro de Oro”.

Estas contradicciones son claras en muchas fotografías conservadas en distintos acervos históricos. Las imágenes de este trabajo proceden de la revisión de la sección gráfica del Fondo Aurelio Acevedo Robles, resguardado en el Archivo Histórico de la UNAM. Aunque apenas se pudieron reproducir en este texto unas cuantas, en esa sección es posible observar a mujeres armadas, portando carrilleras, como la mujer de la imagen 1 que me pareció muy intrigante.

Las notas al reverso de algunas fotografías también fueron objeto de análisis o cuando menos de mención en su pie de foto correspondiente. En el archivo vi mujeres combatientes portando el hábito; mujeres prisioneras y después asesinadas; mujeres al cuidado de heridos en campos de batalla o al cuidado de sitios sagrados. Las fotografías le imprimieron un sesgo a la interrogante de cómo los campesinos e indígenas y ellas, las mujeres, preservaron el sincretismo; el culto a una autoridad sagrada después de perder otras batallas, como pudo haber sido la lucha por la tierra o por sus derechos como pueblos históricamente vedados.

Serge Grusinzky (1991), analizó la interpretación de las imágenes religiosas y el imaginario que se desprende desde el punto de vista de los indígenas y de la lectura que hacen de las representaciones religiosas, así como la manera en las que las resignifican. Destaca la forma en que se mezcla el sentido de los cultos religiosos al adaptar las imágenes y figuras objeto de culto religioso, vinculado a una interpretación del mundo mítico. Es el mito lo que posibilita la recuperación de un origen para continuar adelante; en este caso, las imágenes por las cuales guardan respeto representan un origen, aunque con variantes en el contenido, con relación al catolicismo.

En este contexto, considero que el ritual religioso tiene diferentes dimensiones que han coexistido: aquella de la fe y la devoción espiritual que se practica en el templo, un espacio para la liturgia, las oraciones. Por otro lado, están los rituales que establecen relación entre la naturaleza y divinidades cuyo espacio de práctica se define con base en la petición: oraciones para la lluvia, para el inicio de la siembra, para la buena cosecha, para ahuyentar las plagas y enfermedades. Este es el sentido de la religiosidad popular que se despliega en las fiestas religiosas, cargadas de simbolismo, en donde hay tareas asignadas, definidas por acuerdo de la comunidad. En estas prácticas, el clero queda parcialmente fuera pues sus representantes podrán bendecir algunas imágenes o santos, pero su participación se constriñe a ciertos momentos de la festividad.



Imagen 1. "Retrato de una muchacha cristera que lleva cananas al pecho, dos pistolas al cinto y fusil apoyado en el piso, sosteniéndolo con la mano izquierda".
Al reverso, nota: Panchita Arroyo, comprendida entre las heroínas de aquellos días: asistía a las Fuerzas Libertadoras, acostumbrada a los ejercicios del campo. Desde pequeña fue ágil lazadora.
Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (AHUNAM / IISUE) Fondo Aurelio Robles Acevedo. Gráfica, Mujeres cristeras, Gabinete 2, Exp. 69, Doc. 1094, (ARA-1094).

Las temporalidades de la religión se superponen, la del culto católico y la reinterpretación que de éste hicieron los pueblos indígenas que combinaron las prácticas religiosas y no abandonaron las prácticas de religiosidad popular que se continúan ejerciendo, por ejemplo, en los sistemas de cargos, en las mayordomías y en los rituales alrededor del ciclo agrícola. En esta amplia ritualidad también tiene límites la participación del clero. Me permitiré condensar un testimonio recuperado por Lourdes C. Vázquez (2012, p. 190): "Nosotros vamos a dar limosna, pero para que la gasten en el santo, no para que venga a hacer negocio el señor cura […] Lo que se va a dar para el santo que vamos a celebrar que se lo gasten en el santo."

Estas pautas de temporalidad, la fiesta del santo combinada con el ritual agrícola, se han ido moldeando culturalmente en la memoria colectiva: creencias, saberes que revelan múltiples experiencias como una estrecha relación con la naturaleza; recuperación de prácticas ancestrales como formas de cultivo; y otras prácticas involucradas en torno a la salud o las relaciones de sociabilidad que encuentran parte de sus expresiones en las tradiciones y costumbres. Se trata de temporalidades entre lo moderno y lo tradicional que coexisten en un mismo espacio y marcan una relación que puede llegar a ser conflictiva dado que los actores tienen divergencias de interpretación simbólica. Así, encontramos referencias en las cuales quienes recuerdan los años de la Cristiada, señalan: soy cristiano, no cristero (Vázquez Parada, p. 180). Por otra parte, hay que tener en cuenta la disputa por la temporalidad desde la frontera cívica, ámbito donde se establece la disputa Estado-Iglesia.

En la rebelión cristera participaron mujeres y hombres que se sumaron a la lucha, pero no constituyeron una masa uniforme en las motivaciones ni demandas. Se sumaron familias de campesinos pobres, originarios de distintas regiones del país, de todas las edades, enfrentados a soldados, posiblemente pobres también, de origen campesino y popular, desde diferentes vertientes organizativas e intereses, se enfrentaron en territorios conocidos o ajenos, entregados por una causa que consideraban justa aún en medio de contradicciones e intereses locales, con amplias posibilidades de sacrificar sus vidas (véase imagen 2), convencidos de que era posible dar la vida para dejar de ser pobres, pero 'sin robar', sin actuar como los agraristas, que ocupaban las tierras.[3]

3 "Artículo 38. Serán revisables todos los procesos pendientes, ocasionados por asaltos de agraristas a las haciendas, en los que haya habido robos, asesinatos o la comisión de



Imagen 2. "Retrato de grupo mujeres armadas, acompañadas por un hombre que lleva el periódico *El Chisme*, además de un jinete y un niño, también armado".
AHUNAM/IISUE, Fondo Aurelio Robles Acevedo. Gráfica, *Cristeros que militaron en diversas regiones*, Gabinete 2, Exp. 70, Doc. 1150. (ARA-1150)

Las diferencias entre práctica religiosa y religiosidad popular pueden observarse también por medio de la lucha entre agraristas y cristeros. Los agraristas tienen claro el papel de la Iglesia en cuanto a la posición de clase de la que gozan amplios grupos del clero; los agraristas reniegan de las fiestas patronales organizadas por el pueblo con la intervención de la Iglesia, pues aducen una alianza de beneficio económico para quienes tienen más recursos y que actúan de acuerdo con el cura local; alianza mediante la cual los campesinos pobres van endeudándose cada vez más, para contribuir a las fiestas, llegando a perder poco a poco sus medios de trabajo (Purnell,

otros delitos graves, así como también deben abrirse el proceso y/ averiguaciones en los lugares en donde el agrarismo haya causado graves perjuicios a las propiedades y cometido delitos de la naturaleza de los ya enumerados, y esto antes de la rectificación de los fraccionamientos, a fin de que los responsables de los robos, asesinatos u otros delitos de alta gravedad, reciban el merecido y condigno castigo. Ningún agrarista responsable de delitos graves, cometidos con relación a la posesión de parcelas y tierras, podrá ser ratificado en las que posea." (Lira y Villanueva, 2005, p. 40)

1999). Los que toman partido por el lado cristero están en la posición de resguardar la armonía entre grupos sociales diferentes: la lucha de clases es una idea ajena y peligrosa.

Las confrontaciones entre agraristas y cristeros no se reducen sólo a la perspectiva de lo religioso, sino a la posición de clase asumida por unos y otros, al temor de transgredir las leyes divinas, al miedo a ser excomulgados y no alcanzar la gloria eterna; o bien, a la expectativa de un futuro mejor.

Así, la religiosidad popular, la de las prácticas ligadas a la veneración de santos para la bonanza del ciclo agrícola, podía ser practicada por los campesinos en general. De hecho, hubo cristeros que manifestaron su incorporación a la lucha armada no sólo en defensa de la libertad de creencias en contra del cierre de los templos, sino también por la necesidad legítima de recibir su dotación de tierra. Ni siquiera se trata de un aspecto de separación entre lo urbano y lo popular. Se trata de la lectura que se hacía del camino recorrido, de los años de confrontación en la Revolución y de lo que parecía una eterna lucha por la defensa de sus territorios: agua, tierra y bosques.

La denominación, el acto de nombrar a quienes participaron en esta movilización como *cristeros* sugiere que todos actuaron bajo el mismo criterio, impulso e interés. Pero no es así: hay que considerar la heterogeneidad en las prácticas religiosas, las diferencias económicas, las relaciones con sacerdotes, las contradictorias posiciones entre el bajo clero y la jerarquía católica, las organizaciones religiosas, sus vínculos políticos y conflictos de clase. Las misas en latín, la imposibilidad de los pobres o peor aún de campesinos e indígenas para acceder al interior de la Iglesia.

Por otro lado, es importante señalar el papel que juegan las imágenes fotográficas como herramientas que invitan a la reflexión acerca de la vida cotidiana a lo largo de esos años. No sólo se trató de un breve periodo reducible a un trienio, se trató de un periodo amplio que puede marcarse a partir de 1910, en el sentido de la movilización más general. Sin embargo, la región del centro occidente del país había sido escenario de múltiples rebeliones y enfrentamientos armados. Así pues, parto de la recuperación de un concepto de vida que normaliza la violencia: las narrativas nos orientan en ese sentido. Las imágenes seleccionadas son, sobre todo, de mujeres, jóvenes y niños; tienen la ventaja de acercarnos a esas personas al tiempo que el relato puede orientarnos hacia nuevas reflexiones.

Las fotografías están llenas de fuerza y contenido. Son reflejos que asoman desde otros tiempos y espacios; comunican desde una ilusión estática una amplia gama de situaciones dinámicas. En este caso permiten aproximarnos a entornos, indagar en las posibles problemáticas implícitas durante los años de la rebelión cristera y reflexionar desde su memoria, prácticas culturales y creencias, como campesinas e indígenas. Recuerdos imborrables para algunos, discursos intencionales, para otros.

La iconografía les otorga un sitio y les devuelve el reconocimiento de su valor. Las mujeres libraron sus propias batallas: viudas de campesinos o de soldados, mujeres solas. Muchas de ellas campesinas e indígenas, que continuaron con sus vidas.

Las mujeres cristeras, religiosas y campesinas que motivaron este trabajo propiciaron la reflexión y asociación de procesos situados en un contexto socio histórico, mediante expresiones culturales. Las imágenes que aquí aparecen son hallazgos casuales que desataron una sucesión de interrogantes, muestra única e irrepetible de toda una red de elementos que conjugan temporalidades, motivaciones, personalidades o subjetividades de quien aparece en la fotografía y del fotógrafo que elige cuándo y desde dónde, desde qué ángulo, captar el momento (véase imagen 1). Aunque no fue mi intención elaborar un análisis fotográfico exhaustivo de las imágenes, es importante señalar que fueron éstas las que desencadenaron una serie de interrogantes acerca de los límites entre la devoción cristiana y las prácticas de la religiosidad popular.

Expresado lo anterior en otras palabras voy a destacar dos aspectos: la combinación de una perspectiva de heterogeneidad dentro de este movimiento y una dimensión de lo mítico cumplido en el tiempo cíclico como parte importante y constitutiva de la religiosidad popular. De esta manera se aborda el planteamiento sobre las diferencias en los procesos de construcción de creencias que involucra la práctica de tradiciones, la reinvención de espacios para la celebración de rituales y repetición del tiempo mítico. Asimismo, también es relevante considerar la heterogeneidad en los significados de sentido de prácticas religiosas –religiosidad– y, no menos importante, tener presente el planteamiento del sentido clasista y excluyente de la rebelión cristera. Cabe señalar que durante el periodo 1920-1926, la lucha por la libertad de creencias coincide con la lucha de los campesinos por el reparto de tierras, la emergencia de las organizaciones agraristas, los

reacomodos en los grupos dirigentes, la desconfianza e incertidumbre de los propietarios de haciendas o con un nivel de vida económicamente holgado y el contexto de tensión creciente en el plano político.[4] Todo ello, con brotes de agitación política en algunas entidades que vivieron diferentes momentos de violencia, enfrentamientos armados, arbitrariedades, desabasto de alimentos o conflictos que detonaron tras varios años de tensión.

La fuerza del mito

En este apartado se presenta una breve argumentación acerca del mito de origen: el de la Iglesia concierne al nacimiento de Cristo; en lo que toca a los pueblos indígenas y campesinos, hay un mito de origen previo a la llegada de los españoles que permanece y se ha resignificado desde aquellos primeros encuentros violentos de la conquista. La sobreposición de expresiones religiosas, muy visible en el culto a deidades e ídolos se convirtió en un recurso de resistencia que fue combatido de manera intimidante. La idea era "civilizar" y propiciar entre los conquistados ámbitos de contención que impidieron manifestaciones ajenas a los valores, la normatividad hispana y de la iglesia católica. El ansiado proceso civilizatorio incurrió en todo tipo de violencias y ocasionalmente sólo la mediación del clero aminoraba los castigos, abusos e injusticias. Sin embargo, nunca dejó de existir la tensión entre el sistema de creencias previo y el impuesto. De manera permanente se libraba una sorda batalla de resistencia basada en la recuperación de la memoria histórica e identitaria y ese sistema de creencias y prácticas culturales fungieron como soportes en distintos momentos de sublevación.

Hay dos tensiones a las que se enfrenta la religiosidad. La primera ante el proceso de modernización, representado por el Estado y la segunda contra la institución eclesiástica.

4 Consideremos el tiempo político turbulento que inició con el asesinato de Venustiano Carranza, la presidencia provisional de Adolfo de la Huerta, la elección de Obregón y sus posiciones jacobinas; el pronunciamiento de Adolfo de la Huerta, Zubaran Capmany y Jorge Prieto Laurens para sublevarse en contra de los sonorenses Obregón y Calles. Finalmente, el firme radicalismo callista en contra del clero que desencadenó la rebelión cristera. Asimismo, las particularidades regionales implican procesos muy distintos con el ascenso de nuevos grupos, la formación de otras élites y un conflictivo juego político entre el Estado y la Jerarquía Católica a nivel nacional que sólo encontraría su equilibrio diez años después.

La primera tiene relación con los valores, la organización y orden del mundo que se convierte en resistencia cuando se les intenta imponer o destruir instancias a través de las cuales ejercen su religiosidad. La otra, tiene que ver con los gestores institucionales de su culto, cuando intentan modificar prácticas, valores y principios.

La religiosidad es esa acción de resistencia que habita en la relación con la naturaleza y se mezcla con la devoción y el fervor en prácticas en las que el apego a la naturaleza sigue vigente. Por eso las tensiones no se resuelven, son tensiones de temporalidades distintas que sólo mantienen un equilibrio conseguido a partir del sincretismo.

El catolicismo puede interpretarse y experimentarse de manera diferente según las coyunturas, el contexto social y político, las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Las relaciones disímiles construyen sistemas de creencias, normas y valores con apego a la memoria, costumbres, cotidianidad, posición social y aspiraciones. Es "una forma de racionalidad en el mundo y la vida" (Gramsci, citado por Löwy, 2006, p. 291). Esta racionalidad apela a las formas históricas aprendidas, al concepto del espacio y de lo terrenal: al ser y estar conforme a normas y valores, generando representaciones e interpretación de símbolos y significados en el aquí y ahora. Esa racionalidad apela también al concepto del tiempo: la temporalidad desde la práctica de las tradiciones es distinta pues hay un origen mítico que se estableció *a posteriori*, que se refrenda a partir de la celebración ritual de ese momento fundacional, de ese origen. Este es el tiempo cíclico y jerárquico plasmado en algunas fotografías. Asimismo, el concepto de espacio, no abarca el horizonte, sino un espacio que se extiende hacia los lados, las profundidades y hacia el cielo (López Austin, 1994).

El origen y el mito son relevantes pues dan orden al mundo, a la naturaleza: estos dos elementos forman parte de la interpretación y explicación de su entorno. El tiempo se repite en ciclos para reafirmar el mito de origen y la memoria histórica, la memoria de ese mito fundante opera para develar o encubrir realidades ocultas, como serían las de su propia religión y símbolos (Balandier, 1988). La memoria, símbolos y significados de la naturaleza influyen en sus actividades cotidianas, el orden de las relaciones sociales, jerarquías y responsabilidades.

Todo está vinculado a esos rituales, al sentido del tiempo y el espacio que son una forma de resistencia ante el carácter represivo de la religión. Simultáneamente tiene "potencial para la rebelión" que pasa por el cono-

cimiento, comprensión y respeto de otras interpretaciones y prácticas de la religión, "contestatarias y rebeldes", esto es "el principio de esperanza" de Bloch[5] (Löwy, 2006, p. 292).

Por eso es importante tener presente la coexistencia de dos conceptos del mundo y la preservación de estructuras socio-culturales –los pueblos de indios–, fortalecidas a partir de los rituales cíclicos, y entremezcladas con las prácticas modernas.

Las fuerzas del orden y el desorden

Entre el inicio de la guerra por la independencia (1810); las reformas en la propiedad comunal y desamortización de los bienes del clero (1869) y el proceso revolucionario (1910), las fuerzas políticas en lucha se establecieron alrededor de dos grandes grupos: liberales y conservadores. Aunque ninguno de estos era sólido, ni homogéneo, hubo una constante: la lucha entre el Estado y la Iglesia que hacia fines del porfiriato parecía haber encontrado un punto de equilibrio que se vio vulnerado y reavivó las fricciones con el levantamiento popular de 1910 a 1917.

El caso del estado de Jalisco

En los años veinte del siglo XX, el contexto político del estado de Jalisco, lo hacía una de las entidades más conflictivas, no sólo por los cambios en el gobierno local,[6] sino por las divisiones políticas reflejadas en los debates y

5 Tanto Ernst Bloch como Lucien Goldman señalan la importancia de la tradición religiosa por su valor moral y humano. Además, en tanto apela a la utopía, apela a la colectividad, a la fuerza y responsabilidad de sus acciones con repercusión en el devenir histórico, no en lo *supra* natural. Por su parte, el filósofo peruano José Carlos Mariátegui nos recuerda los elementos de indignación, solidaridad y compromiso implícitos en la lucha revolucionaria. "El socialismo para Mariátegui era inseparable de un intento de re encantar el mundo a través de la acción revolucionaria. Se transformó en una de las referencias marxistas más importantes para el fundador de la teología de la liberación, el peruano Gustavo Gutiérrez." (Löwy, 2006, p. 294).

6 "El orgullo herido de las elites jaliscienses y su deseo de recuperar la influencia perdida explican en parte su adhesión, hacia finales del porfiriato, a movimientos opuestos a la política central aunque bien identificados con el orden social dominante, como el reyismo y el catolicismo social" (Cárdenas Ayala, 2010, p. 25)

rencillas entre los representantes de las cámaras de senadores y diputados locales. Además, contaban con la fuerte presencia del Partido Católico Nacional, cuyas redes locales se basaban en grupos de católicos, ciertos sectores de la élite local y grandes propietarios de tierras y comerciantes. Al mismo tiempo, en las poblaciones se repetía este escenario de conflicto, sin embargo, las prácticas religiosas tenían una dinámica propia y ajena a la injerencia determinante de la diócesis: el ciclo agrícola seguía marcando la pauta de las festividades; seguían siendo relevantes las tareas y cargos asignados por las autoridades comunales. Localmente se seguía con estas tradiciones, en un ensamble de celebraciones y devoción, como se aprecia en la siguiente foto:



Imagen 3. "Grupo de cristeros marchando con banderas, una de éstas de la Virgen de Guadalupe. Llevan cirios". En el reverso, nota: "Ejército Nacional Libertador que después tomó el nombre de Guardia Nacional". AHUNAM / IISUE, Fondo Aurelio Robles Acevedo. *Cristeros del estado de Durango*, Gabinete 2, Exp. 37, Doc. 525/negativo 2.3. (ARA–0525)

Señala L. O'Dogherty que las bases del Partido Católico Nacional (PCN) "no había[n] logrado establecerse en zonas donde la población indígena era significativa ni en las regiones mineras. Esta ausencia podría explicarse

por el antagonismo entre sus propuestas y los reclamos agrarios y obreros de los pobladores...” (2001, p. 165). Debo agregar que las mujeres no tenían derecho al voto, los centros fabriles tenían baja contratación de mano de obra femenina o de plano nula participación en sectores productivos lo que limitaba la sociabilidad y el intercambio de ideas. Estos elementos nos permiten destacar las escuelas como ámbitos de colaboración casi exclusivamente femenina, así como los centros de beneficencia y atención a la salud o menesterosos, por lo general ligados al clero. Se trata de esferas que posibilitaron la formación de redes, si bien no con organizaciones formales en todos los casos, sí como lugares propicios para la organización y la consolidación de formas de trabajo, pensamiento y tareas que proyectaban ideas del mundo conservadoras y basadas en preceptos religiosos.

Volviendo a las organizaciones políticas católicas de Jalisco, en enero de 1912 el PCN consiguió mayoría en el congreso local, sin contar con el apoyo de maderistas, ni de católicos liberales que se habían desempeñado en cargos como magistrados, ni tampoco de otros profesionales o grupos conservadores que veían al Partido Católico con recelo, señalando lo que les parecía una excesiva cercanía con el alto clero. Estas contradicciones internas en el congreso local fueron caldo de cultivo para otro desenlace, en el que los partidarios del PCN tuvieron que aguardar la celebración de las elecciones para gobernador, mientras otro personaje, Alberto Robles Gil, más cercano al Partido Liberal, católico moderado, fungió como gobernador interino y con la anuencia de Madero desmanteló la fuerza demostrada a inicios de ese año por el PCN. La elección de gobernador se aplazó de marzo hasta octubre; el congreso local se renovó en junio y la muerte del arzobispo José de Jesús Ortiz desmovilizó a los católicos que, debían apegarse a la prohibición de que se hiciera política desde la iglesia, acuerdo aprobado en el Concilio Plenario Latinoamericano (O’Dogherty, 2001, p. 188). El escenario político ya no era ideal para los partidarios del PCN. Pero ahí no terminó este proceso porque en octubre de 1912 el PCN consiguió por mayoría de votos que José López Portillo y Rojas fuera elegido gobernador (Aldana Rendón, 1987, p. 178).

El año terminaría mal para Madero quien se encontraba en condiciones de debilidad frente a las movilizaciones zapatistas y el levantamiento de Orozco en el norte del país; hacia fines de ese año al presidente se le acusaba de impedir procesos electorales transparentes y ser incapaz de imponer orden en la entidad. También, a finales de 1912, fue nombrado arzobispo

de Guadalajara Francisco Orozco y Jiménez y el PCN volvió a consolidar su posición política, al menos coyunturalmente, aprovechando al máximo las estructuras eclesiásticas.

Las parroquias fueron la clave para la acción política del clero, eran los nodos para influir en la vida cotidiana, regular el calendario religioso, el tradicional y sobreponer éstos al calendario cívico. No obstante, había factores importantes que eludieron, si el punto era generar consenso; había regulaciones contrarias a ese sentido, una de ellas podía apreciarse en el trato dispensado a los parroquianos por clase social, aspecto que no se constreñía a unas cuantas localidades, sino a todo el estado de Jalisco, donde las relaciones entre hacendados y habitantes de los pueblos eran ríspidas, regidas por el desprecio y la discriminación: "estas familias mantenían un estilo de vida sustentado en la segregación, las puertas de la iglesia se abrían sólo después de que […] habían ocupado los principales lugares; el círculo central de la plaza, junto al kiosko, era para su uso exclusivo [y] no se permitía la entrada a ningún miembro de las otras clases...." (Zárate Hernández, 1994, p. 179).

Aparte de esta práctica no era extraño que la distancia entre la sede parroquial y algunas poblaciones rurales fuera insuficiente para conseguir incidencia real en las comunidades, pueblos indígenas o regiones montañosas donde la "población tendía a manifestar su religiosidad por canales ajenos al control del clero" (O'Dogherty, 2001, p. 166).

En febrero de 1923 fue electo José Guadalupe Zuno Hernández como gobernador del estado de Jalisco, considerado como parte del grupo triunfante de la Revolución. Sin embargo, poco tiempo tuvo para establecer su gobierno pues a fines de ese año estalló la denominada rebelión delahuertista por lo que Zuno Hernández salió de la entidad ante el avance de las fuerzas rebeldes bajo el mando del general Enrique Estrada.

Este movimiento se manifestó en diferentes entidades del país a partir de diciembre de 1923 y fue sofocado casi en su totalidad hacia mediados del año siguiente, 1924. El movimiento delahuertista aglutinó diferentes tendencias políticas, muchas de estas irreconciliables en contextos y coyunturas previas, pero hubo grupos sólidos, opositores a Obregón y Calles, conservadores que aprovecharon los últimos coletazos del movimiento para fortalecer o recuperar sus posiciones, muy debilitadas. En contraparte, la dupla sonorense se fortaleció, al igual que los gobernadores y organizaciones aliados.

En Jalisco, con el controvertido gobernador José Guadalupe Zuno de regreso en el cargo, se radicalizaron y emergieron algunas organizaciones,

surgió, por ejemplo, el Comité de Defensa Religiosa: los propósitos jacobinos de Obregón y Calles llamaban a alerta y el escándalo fue mayor cuando Plutarco Elías Calles fue electo presidente y la embestida en contra del clero fue contundente, no sólo por cuestiones religiosas, sino también por temas económicos y de control social. El apoyo de las organizaciones sindicales aglutinadas en torno a la Confederación Regional Obrero Mexicana (CROM) y de algunas organizaciones campesinas como las Ligas de Resistencia, fueron muy importantes para impedir el despliegue de actos de orden religioso y facilitar las acciones de reparto agrario basadas en los grupos de agraristas.

Los agraristas campesinos se opusieron a la intervención del clero en asuntos de litigio de tierras o los que competían a las autoridades civiles. Pero como muchas autoridades religiosas se encontraban estrechamente ligadas a la vida cívica, causaban problemas entre los mismos campesinos. Incluso las celebraciones patronales y las festividades fueron motivo de contrariedad porque al ser organizadas por iglesias locales, comprometían a los campesinos pobres en los gastos, obligándolos a cooperar con lo que se les pedía. En muchas ocasiones, quedaban muy endeudados y eventualmente podían llegar hasta perder sus tierras. Peor aún: los grandes propietarios y el clero terminaban por apropiarse de las fiestas patronales y le imprimían otro sentido a las celebraciones.

En este punto, quedan confrontados los campesinos agraristas, quienes se oponen a la intervención de la iglesia en la fiesta y se asumen ajenos a las prácticas clericales que los despojan hasta de sus recursos simbólicos y devocionales, contra los campesinos que se asumen como católicos.

Las confrontaciones y desgaste permanente de los pueblos y comunidades de campesinos e indígenas fueron aprovechadas por terratenientes. Algunos de ellos eran señalados como católicos y delahuertistas lo que, en el contexto nacional, implicó no sólo un agravio sino un desafío al gobierno obregonista. Por tanto, había que controlar a esas fuerzas opositoras, reaccionarias. En consecuencia, cada gobernador actuó con base en su criterio y en consonancia con sus posibilidades políticas, apoyándose en los grupos locales organizados de obreros y campesinos.

En un comunicado enviado al Jefe del Departamento Confidencial, con fecha del 14 de febrero de 1926, se acusa a Zuno de aprovechar las circunstancias del delahuertismo, con lo que decomisó a una gran cantidad de propietarios de sus bienes y los remató, en provecho propio. Para

otras actividades, señalan a Zuno en alianza con José María Cuéllar y el Diputado Carlos Cuervo, "remataron como ya lo dije en mi anterior informe las propiedades urbanas de todos aquellos pobres que no pudieron hacer el pago del impuesto por metro cuadrado de empedrado que correspondía al frente de sus casas y ahora, siguiendo el mismo camino, está rematando las casas de ocho diputados independientes que trataron de derrocarlo".[7]

La narración de abusos, malos manejos, la denuncia de la creación de una beneficencia en Guadalajara, denominada Institución Benéfica Padre Guerra, en Lagos de Moreno, permitía a José Guadalupe Zuno manejar los recursos a su antojo. Su gestión gubernamental más que aligerar los conflictos, los incrementó. Existen reportes sobre despojo, negocios privados de origen turbio, abusos de diputados partidarios suyos, hostilidades en contra de estudiantes y obreros. También había grupos armados que se hacían pasar como agraristas, pero en realidad eran grupos de choque a las órdenes del gobernador que cometieron varios asesinatos sin que se establecieran cargos. Su autoritarismo y conducta ventajosa lo desgastaron. Paulatinamente, los grupos le retiraron el apoyo, por lo que se vio obligado a presentar su renuncia en marzo de 1926. Al no poder concluir Zuno su periodo como gobernador, la inestabilidad política en la entidad aumentó

Ésta también se manifestó en la suspensión de cultos que tuvo un impacto directo en la vida cotidiana de la población. El cierre de templos involucró mucho más que el impedimento de la celebración de misas; implicó la interrupción del *diálogo silencioso* con aquellas imágenes en las que devoción y fe se encontraban depositadas; implicó la ausencia del tañido de campanas, que eliminó el ritmo y alteró el sentido de medición del tiempo durante el transcurso del día.

Las mujeres: católicas, profesoras, campesinas, indígenas

Tras toda esta información, queda claro que entre el culto religioso y la práctica de las religiosidades están involucradas no sólo las mujeres, sino

---

7 Archivo General de la Nación/ Secretaría de Gobernación, (en adelante AGN/SG), 7/310 (3.2), Exp. 26, Informe de la situación política en el estado de Jalisco, 30 de marzo de 1926. El Agente Núm. 11. José Guadalupe Zuno renunció a la gubernatura del estado de Jalisco el 23 de marzo de 1926.

la población creyente, en general. Hasta aquí hemos visto la manera en que el sincretismo religioso fue condensando diferentes expresiones de sistemas de creencias.

Sin embargo, las fotografías conducen hacia reflexiones en las que parece que las católicas partícipes en el movimiento cristero actuaban desde espacios distintos. Son católicas que pertenecen a diferentes espacios sociales, con diferencias de clase, que vivieron la rebelión cristera en diferentes condiciones. Se sujetaron a los lineamientos de la Constitución Cristera (Lira y Villanueva, 2005) y no siempre disputaron su derecho a la tierra. Así como hubo un desfasamiento entre la jerarquía católica y el bajo clero, de la misma manera es palpable en las imágenes la diferencia entre campesinas pobres participando en una peregrinación o posiblemente en el paseo del santo, como actividad vinculada a alguna conmemoración patronal. Hay una gran diferencia entre mujeres vestidas de monjas para ofrecer su servicio como enfermeras o educadoras y las señoritas bien vestidas, sentadas en sillas, acompañadas por algunos varones, en algún sitio en el bosque; son distintas las mujeres que asisten a misa en el campo, a las que se concentran en las casas. Eso no le quita valor alguno a mujeres de organizaciones muy estructuradas, que arriesgaban su vida llevando municiones, cartas, propaganda. En el conjunto de fotografías aparecidas en el texto, pueden apreciarse algunos de estos detalles, aunque, como ya se dijo, por cuestiones de espacio, y algunas de resolución, no fue posible incluir más fotografías del acervo gráfico.

La fotografía de una joven mujer sosteniendo un fusil fue resultado de un hallazgo casual durante la búsqueda de imágenes de una región occidental de México. Con sorpresa advertí que era cristera y portaba carrillera con fusil (imagen 1). Serena y de pie, con el cabello recogido, mira fija a la cámara luciendo un sombrero, botines y camisa blanca. Mientras observa hacia la lente, te mira desde su tiempo: complejo y turbulento; tiempo tan suyo como nuestra es, ahora, su imagen recuperada. El fotógrafo eligió un ángulo de iluminación equilibrado, en un entorno de población rural que se adivina en la barda, los adoquines, las plantas y los cajones. ¿Habrá sido una de las profesoras obstinadas en renegar de su catolicismo? ¿Habrá de verdad usado el fusil en batalla? Mientras me hacía esas preguntas no pude evitar formularme otras: ¿Cuántos parientes les habrá arrancado el movimiento revolucionario o la rebelión delahuertista a las familias mexicanas? ¿La mujer del fusil habrá pertenecido a las familias que fueron despojadas de sus propiedades por el gobernador José Guadalupe Zuno?

La localidad donde fue tomada la fotografía pertenece a algún poblado del estado de Jalisco y está fechada en agosto de 1926, cuando las movilizaciones en contra de las disposiciones que restringen el culto religioso desencadenaron una fuerte reacción por parte de la población civil en distintos estados del país.

Asistimos a la reproducción de algunas imágenes que dan cuenta de la normalización que adquiere un conflicto, una situación extraordinaria, de violencia, movilizaciones y constancia de las actividades de culto religioso desplegadas a pesar de todas las disposiciones gubernamentales.

Pese a la riqueza del fondo documental, me concreté a presentar unos breves apuntes sobre "La cruzada femenina por la libertad", en el estado de Jalisco.[8] Los agravios a la población, en general fueron tales que una amplia mayoría no dudó en manifestar su descontento.

Como contexto al documento sobre las mujeres cristeras, hay que mencionar no sólo el desgaste por los abusos descritos anteriormente, sino sumarle las consecuencias de la impunidad ante asesinatos a sangre fría, imposición y, en medio de todo esto, la imposibilidad de celebrar reuniones en diferentes organizaciones "…en particular en las poblaciones diferentes a la tapatía. […] Todo esto ha contribuido al malestar que experimentan las diferentes clases sociales de la mencionada entidad federativa, igualmente, a hacer difícil la situación política y por ende la económica, que redunda en perjuicio no sólo de los jaliscienses sino del mismo tesoro federal, puesto que las contribuciones han disminuido notablemente."[9]

En esas condiciones, la Ley Calles era ya sólo un elemento mínimo para que las movilizaciones en contra del gobierno se desataran.

En agosto de 1926, el gobernador sustituto de Jalisco, Silvano Barba, le informó al presidente Calles en diferentes misivas sobre el incremento de actividades de la llamada Unión Popular y de la necesidad de tener una gendarmería para contener al movimiento de los católicos que iba en aumento. Los comunicados al secretario de Gobernación, el coronel Adalberto Tejeda, tuvieron el mismo sentido. Sin embargo, Calles respondió negativamente y la responsabilidad para contener el alzamiento recayó prácticamente en el jefe

8 Los archivos consultados, en una primera revisión, arrojaron importante información de esta entidad, en particular. Las imágenes fotográficas tienen la misma procedencia lo que definió el espacio de estudio.

9 *Loc cit.*

de operaciones militares, el general Ferreira.[10] Los enfrentamientos dejaron varios heridos y muertos, situación que los integrantes de la Unión Popular no dejaron pasar, transformando las ceremonias fúnebres en manifestaciones multitudinarias de protesta contra Calles.

Las condiciones de confrontación impidieron que los presidentes municipales de distintas poblaciones pudieran mantener el control local, dominado por las acciones de los feligreses. Asimismo, a pesar de las cartas enviadas desde la Dirección General de Educación a profesoras y profesores, para sostenerse en sus cargos y pronunciarse en favor de los preceptos constitucionales, tenían la presión por parte del clero a nivel local, que amenazaba con excomulgarlos, además de la presión ejercida por los padres de familia.

Las misas seguían celebrándose. Las procesiones en distintas localidades se efectuaban de manera organizada y en horarios específicos: a las 11 de la mañana, los escolares; a las 5 de la tarde los varones y a las 8 de la noche las mujeres. La Unión Popular mostraba así su fuerza y capacidad organizativa.[11] Por ejemplo, desde Tequila, Jalisco la señora Francisca Servín le escribía al presidente de la Liga Nacional de Defensa de las Libertades Religiosas que contaban con alrededor de 4 o 5 mil miembros de la Liga en ese lugar; además, le informaba que no habían suspendido ni los servicios parroquiales ni las oraciones.[12] En otro informe, desde la Yerbabuena, pequeña población cercana a Mascota, Gabriel Salcedo presidente del Comité de la Unión Popular informaba que “los 400 habitantes de esa entidad pertenecen a la UP, e informa de su actividad”.[13] Y muy probablemente la cifra era cercana a la realidad.

Las actividades y ceremonias religiosas no se celebraban únicamente en las casas, también, como sabemos, tenían lugar en el campo, en capillas improvisadas. Asimismo, contaban con sitios específicos, adaptados muy pobremente, donde también podían ocultar a los hombres perseguidos. Por

10 AGN/ Serie G, 2-347(2-3), Exp. 13.

11 AGN/SG, 2-3117 (3-2), Exp. 6, Jalisco, 1926. El C. Lorenzo G. López, vecino de “El Grullo”, informa que en dicho lugar se hace propaganda del llamado *Boycot* (sic).

12 Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de la Liga Nacional de Defensa de las Libertades Religiosas, (en adelante AHUNAM-FLNDLR), Caja 3, Exp. 1, Legajo 13, Fojas 1131-1132.

13 AHUNAM-FLNDLR, Caja 7, Exp. 16, Legajo 20.

otro lado, es muy posible que inflaran las cifras, incluyendo a quienes nunca querían considerar como parte de la población: los indígenas.

En forma paralela fueron involucrando a mujeres en tareas de recepción, almacenamiento o distribución de material impreso como el periódico *Gladium, Semanario de Combate* o ejemplares de la Encíclica de Pío XI, tal como se lo solicitaron a la señorita Juventina Villegas Suárez, de La Piedad, Michoacán. En otro caso, las señoras Josefina M. viuda de Martínez y Rosalía viuda de Bouller, recibieron el nombramiento del Comité de la Unión Popular para trasladarse al estado de Morelos, con el objeto de hacer labor de proselitismo y solicitar apoyo económico.[14] Esto implicaba que, dentro de la estructura organizativa, tuvieran una distribución del trabajo guiada por la pertenencia de clase, las formas, el prestigio y los valores. Es decir, se generaba un discurso a partir de estas mujeres, viudas, haciendo labores de proselitismo. Las clases sociales sí importaban (compárense imágenes 1, 2 y 4).

En poblados jaliscienses como Tecolotán, Atengo y Ayutla existía una gran influencia del sacerdote José Ma. Robles, quien visitaba casa por casa a las familias explicándoles por qué no debían enviar a sus hijos a las escuelas oficiales, sino a las que poco a poco fueron habilitando como escuelas católicas y donde las mujeres daban clases. En realidad, estas mujeres preparaban a los niños en el catecismo y vestían como si fueran monjas, sin serlo en realidad. Igualmente, las mujeres que atendían a los enfermos en dispensarios estaban vestidas como monjas y hasta llegaban a habitar en esos lugares.[15] En suma: la resistencia católica se mantenía con fuerza, aunque puede pensarse que a costa de cierta ganancia con las inversiones que los más acaudalados hacían en la elaboración de trajes, uniformes repartidos a niñas y niños en las escuelas, apoyo para la impresión o reimpresión de publicaciones y distribución de propaganda, armas y municiones.

Los agentes enviados por el gobierno federal se limitaban a reportar los acontecimientos que consideraban relevantes y no se esmeraban en averiguar más acerca del motivo de las procesiones, que podrían ser más que una *burleta*, parte de alguna ceremonia de petición por la buena cosecha, de acuerdo con la fecha del reporte.

14 AHUNAM-FLNDLR, Caja 3, Exp. 2, Legajo 10, Foja. 932.

15 Igual que el Diputado Carlos Cuervo tenía hombres armados que se hacían pasar por agraristas, sin serlo. Simplemente eran los hombres de “confianza” del Diputado.

> "El 24 de octubre pasado, preparó el cura una burleta al Gobierno: sacaron por las calles de la población una procesión con un santo, tras del cual, cargado en hombros, iba una multitud de fanáticos, hombres y mujeres, rezando: la capitaneaba el jefe de la Unión Popular, llamado Ignacio Gómez Medina, y entre el grupo, iban las maestras oficiales cesadas por motivo de aquella circular de la Dirección General de Educación que contestaron tan fuera de tono: esas profesoras son ahora de una de las escuelas católicas…" [16]

Con base en este reporte podemos observar cómo el narrador elabora su propia interpretación, haciendo un discurso que justifique y confirme lo que se consideraba eran los motivos, las prácticas. No hay una reflexión acerca de las maestras que fueron despedidas, no sabemos el nivel de compromiso católico o si la coerción social había sido más fuerte para que dejaran sus clases.

En otra localidad, Tenamaxtlán, Jalisco, cerraron la escuela oficial las maestras cesadas por no haber respondido a los oficios en los que les pedían adhesión a las instrucciones de gobierno para deslindarse de los grupos católicos. En cambio, se organizaron para fundar escuelas particulares, unas para varones, (situada en un lugar conocido como la Iglesia Vieja); y, otras para mujeres, ubicada en una casa particular, "propiedad de doña Cristina Caro". Esto, bajo la dirección del dirigente local de la Unión Popular, señor José María Santana y la que fuera directora de la escuela, maestra Carmen Gómez.

La persecución iba en doble sentido. También a los que no comulgaban se les negaban servicios y ventas. Las profesoras de estos lugares habían tenido que huir o esconderse temporalmente en casa de algún ex militar[17] o de quien se atreviera a respaldarlas. Un evento que llama la atención es el siguiente:

> La mayoría de las Escuelas están dirigidas por las maestras oficiales que defeccionaron: [...] Así pues, la desorganización administrativa de las escuelas oficiales, se debe de manera especial a las maquinaciones fraguadas por la señorita Mercado, ex directora de la escuela de niñas.

---

16 AGN/ SG, 2.347 (3-2) Exp. 20, Informe de Marcelino Cedano, secretario General de la Liga de Comunidades Agrarias de Jalisco, sobre el asunto religioso. reporte dirigida al gobernador del estado. Noviembre 18 de 1926.

17 AGN/ SG, Carta del Gobernador Silvano Barba, Guadalajara Jalisco, 3 de enero de 1927, dirigida al coronel Adalberto Tejeda.

> [...] la directora que se deslindó de las católicas recibió diferentes tipos de hostilidades y agresiones físicas, "como lo hicieron el jueves 15 del mes de noviembre próximo pasado, a las 15 horas. Ese día las campanas del templo parroquial empezaron a tocar a reunión y temeroso el C. José L. Montes, empleado en Rentas, de que algo grave fuera a suceder [...] invitó a la señorita Chávez y a su familia para que se alojara en su domicilio..."
> [...] Afuera de la casa del señor Montes, se concentró una multitud enardecida que aparte de los vivas a Cristo Rey, muera el mal gobierno, muera Calles, gritaban: "¡Echémosla fuera! ¡Mueran los protestantes! ¡La queremos sacar en un burro!"

Esta estampa, cercana al linchamiento, refleja segregación y señalamientos. Es interesante en esta cita la amenaza a los protestantes, sobre todo cuando en la lógica de quienes redactaron la constitución de los cristeros se establece que la libertad de creencias es la misma para todas las religiones. Por supuesto aquí el sentido va en la dirección de señalar al presidente Calles como protestante.

Para las mujeres, jóvenes maestras que osaban pronunciarse en favor de la enseñanza impartida conforme a las propuestas diseñadas por la Secretaría de Educación Pública, las condiciones eran de extrema precariedad pues se daban casos en los que les negaban la venta de cualquier producto de primera necesidad... o hasta de agua potable. Esto formaba parte de un boicot impulsado tanto a nivel local como nacional. Por ejemplo, en Guadalajara, Jalisco, hubo declaraciones contra la fábrica de cigarros El Buen Tono, que padecía pronunciamientos contra la compra de sus productos. Algo similar ocurrió con el comercio de cervezas. Localmente, los señalamientos y maltratos se orientaban en contra de las oficinas de correos, telégrafos y de los pequeños comercios.

Pero las actividades de las mujeres no paraban ahí, también realizaban pintas en casas particulares: "Viva Cristo Rey, ¡abajo los herejes!". El director de correos de Guadalajara, Jalisco comentaba en carta que "...en un solo día se puede ver a cualquier hora a las mujeres fanáticas y algunos individuos que las acompañan".[18]

---

18 AGN/ SG, carta del Gobernador Silvano Barba, Guadalajara Jalisco, 3 de enero de 1927, dirigida al coronel Adalberto Tejeda, *loc cit.*

También hay reportes del trabajo desempeñado por un número indefinido de jóvenes mujeres en tareas de boicot en localidades pequeñas o medianas. En Guadalajara, capital del estado, se dan manifestaciones contra escuelas, comercios, e incluso cines, con campañas dirigidas para que la gente no acudiera a las funciones para apoyar la causa religiosa. Algunas de estas expresiones fueron disueltas por la fuerza policiaca y muchas mujeres salieron lastimadas y otras resultaron aprehendidas. Entre los reportes, destacan notas como éstas: "Los gestos de gallardía [...] bajo el cántico de Dios en los labios." La respuesta a estos movimientos por parte de la Unión Popular, fue dar votos de admiración por la valentía, aunque la nota no aclara la situación física de estas mujeres, ni los daños sufridos, ni el número de aprehensiones.

El contexto implica, por un lado, que había gobierno interino en la entidad. Por otro, que las condiciones de confrontación eran un obstáculo para que los presidentes municipales de distintas poblaciones mantuvieran el control, porque muchas localidades estaban rebasadas por las acciones rebeldes de los feligreses.

La Unión Popular mostraba fuerza y capacidad organizativa. Como ya dijimos, las misas continuaban celebrándose y oficiándose en latín. En la ya referida localidad de Mascota, Jalisco, todas las noches se realizaban peregrinaciones sin que hubiera quien les impidiera tales actos. En este caso, las autoridades municipales estaban convencidas de la defensa de las libertades religiosas. También había lugares en los que jueces distritales mantenían una posición afín al clero y así como arrestaban a manifestantes siguiendo instrucciones civiles, les concedían amparo para dejarlos en libertad.

Comentarios finales

Hasta aquí el breve repaso sobre la rebelión cristera en la región oeste-costa del estado de Jalisco que de manera muy general da cuenta de la mezcla de memoria histórica e identidad religiosa que fue desarrollándose: inicialmente en un contexto de violencia brutal que pretendió imponerse, castigando sistemáticamente a los idólatras. Después, mediante los actos de fe y la devoción que permeaban en los espacios cotidianos, marcados por el peso de los valores y la normatividad, la moral, la discreción exigida, en particular en aquellos sectores que pretendían distinguirse socialmente. El

riguroso cumplimiento de las reglas aceptadas por las clases con más recursos económicos reflejaba la cercanía hacia ciertos sectores del clero. El recato social y la asistencia a misa eran signo de distinción.

Aunque habría que agregar un elemento más: no todos los sacerdotes actuaban de la misma forma. No todos estaban actuando bajo una misma lógica de imposición violenta. Sin dudar, hubo quienes continuaron con su labor religiosa en favor de los menesterosos y desvalidos. Asimismo, hubo grupos de mujeres, devotas, que se sumaron a estos esfuerzos y obras pías. Es tarea aparte describir y analizar sus esfuerzos. También es cierto que las diferencias sociales tuvieron peso a lo largo de los años, lo cual es tangible no sólo en las imágenes que se presentan, sino en los testimonios. Por ejemplo, es reveladora la experiencia de mujeres y hombres que, con tal de no ser excomulgados, rechazaron la dotación de tierras que supuestamente eran parte de las propiedades de hacendados.

Otras mujeres dieron cuenta de cómo interpretaron los sitios para el rezo y para salvarse de la violencia, como la recurrencia a espacios del campo, donde pasaban largas temporadas (Vázquez Parada, 2012, p. 136). De la misma manera, cabe destacar el papel de las mujeres en distintas organizaciones católicas, como las que integraban las Brigadas Femeninas Juana de Arco y que aquí ya no fue posible recuperar, aunque tuvieron influencia y generaron una forma de activismo reconocida en el movimiento pues a su cargo estaba la labor de hacer llegar el parque a los combatientes.

Así como en las líneas previas se destaca la labor de las mujeres de la Unión Popular, designadas para trasladarse hacia otras ciudades y hacer labor proselitista, hubo otras más que optaron por migrar, junto con sus familiares. Insisto en la consideración de la larga etapa de violencia en la que muchos estuvieron sumidos. Las carencias debieron ser motivo de desamparo y angustia. A veces no alcanzaba con declararse ni cristiano ni cristero para mantener alimentada a una familia.

El resentimiento, el cierre de templos, el fin de las temporalidades cotidianas que se contaban al ritmo de las campanadas de las iglesias, la imposibilidad de continuar con un ritmo de vida ajustado a prácticas culturales, a un sistema de creencias y el temor por la pérdida de más familiares, llevó a muchos a transitar por diferentes senderos: desde la militancia en las filas de la Cristiada, hasta la recuperación de prácticas religiosas en sitios ajenos a la iglesia resignificando la devoción y el rezo. Prácticas que los curas acabaron no sólo por aceptar, sino sacándoles provecho con la realización

de homilías a campo abierto, resguardando a los santos en cuevas (véase imagen 4), apoyándose en esos saberes y prácticas de religiosidad para sumar fuerzas. Las familias continuaron su camino, cargando en la memoria a sus ausentes. Quedan también en la memoria histórica muchos niños y niñas sin padre, sin hermanos mayores, atenidos a lo que había, a trabajar en donde se pudiera.

La práctica religiosa quedó marcada también como una espinita de resistencia y ahí continúa, hasta ahora, formando parte de círculos encargados de mantener el rezo como *El Rosario* de manera permanente, como una forma de mantener viva la fe ¿o será para no olvidar los agravios?

Por otro lado, las fiestas patronales están secularizadas, y se combinan los festejos entre lo cívico y lo religioso; las peticiones de lluvia, el traslado de santos para una buena cosecha o las fiestas de la virgen, los rezos al Señor del Ocotito y los rústicos templos en medio del bosque, continúan en uso.

En ese punto, religión y religiosidad avanzan en paralelo. Imposible desdeñar a lo largo de este trabajo, la narrativa de Jules Michelet, en *La Bruja*…, al pensar en las mujeres como depositarias de un saber y un conocimiento particular en relación con la naturaleza. Saber que se transmite de generación en generación, se respeta y resguarda. Si bien no son ellas las únicas involucradas en las ceremonias de petición de aguas; petición y agradecimiento por la buena cosecha, en aquellos años de lucha en los que quedaron solas, construyeron su futuro, apoyándose entre sí. Fue esa mixtura de creencias y devociones de lo sagrado una base importante sostenida precisamente por la fuerza de esa heterogeneidad.

Sería muy sencillo negar la confluencia de concepciones, creencias, saberes, elementos identitarios y manifestaciones religiosas, pero eso no sucedió. Por el contrario, considero que esos conocimientos del territorio fueron aprovechados como recurso de resistencia por los militantes cristeros: el uso de cuevas (lugares sagrados) como escondite de imágenes religiosas, como sitios de celebración de culto, espacios aprovechados como expresión de una misma lucha: mientras unos estaban en el frente de batalla, otros celebraban misa en medio del bosque, en lo alto de los cerros, teniendo como horizonte no el altar, sino el paisaje marítimo.

Es la naturaleza la que enmarca el acto devocional. La explicación de su mundo se relaciona con la naturaleza misma, no fuera de ella. No es en el espacio cerrado donde encuentran referentes identitarios, o al menos no



Imagen 4. "Retrato de grupo con niños acompañados de mujeres, rezando frente a imagen del Sagrado Corazón de Jesús, escondida entre la maleza". Nota al reverso: "Las imágenes se ocultaban de los esbirros del gobierno de Calles y cía. Los niños oran ante una imagen que ocultaban entre las peñas y malezas en el campo activo de la lucha."
AHUNAM / IISUE, Fondo Aurelio Robles Acevedo. *Cristeros de Zacatecas*, Gabinete 2, Exp. 63, Doc. 975. (ARA-0483)

de la misma manera en que se implicaba en los catecismos. Por otro lado, ese espacio cerrado alude a la separación entre un “ellos” y un “nosotros”; puesto que la reserva de los primeros lugares dentro de la iglesia, para los de “mejor posición económica local”, les excluía. En cambio, en un territorio en donde los campesinos o indígenas podían leer el paisaje, descifrar el horizonte, tejer temporalidades y elaborar un orden espacial ajeno a la lógica del catolicismo, continuaron adelante manteniendo sus creencias y relaborando aquellas que les permitían transitar hacia otras experiencias y formas de conocimiento. Así se documenta en la descripción de una fotografía: “Ceremonia religiosa en el llano, se observan hincados a la izquierda hombres y a la derecha mujeres, además de niños a ambos lados. Al fondo, un altar con la imagen de la Virgen de Guadalupe. Atrás, se ve el mar.”



Imagen 5. México, Jalisco, Huejuquillo. “Retrato de grupo. Ceremonia religiosa en el llano. Se observan hincados a la izquierda hombres y a la derecha mujeres, además de niños en ambos lados. Al fondo un altar con la Virgen de Guadalupe. Atrás, se ve el mar”.
Nota: “Huejuquillo el Alto. Mientras en el llano se desarrolla el combate, los pacíficos rezan”. AHUNAM / IISUE, Fondo Aurelio Acevedo Robles, gráfica, *Cristeros en Jalisco*, Gabinete 2, Exp. 46, Doc. 699. (ARA-0699)

Referencias bibliográficas y electrónicas

Aldana Rendón, M. (1987). *Jalisco desde la Revolución. Del reyismo al nuevo orden constitucional, 1910–1917, I.* Guadalajara, Jalisco: Gobierno del Estado de Jalisco/ Universidad de Guadalajara.

Balandier, G. (1988). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento.* España: Editorial Gedisa.

Bartra, A. (1987). *Los herederos de Zapata.* México: era editores.

Buttler, M. (2013). *Devoción y disidencia. Religión popular, identidad política y rebelión cristera en Michoacán, 1927-1929.* Michoacán: El Colegio de Michoacán/Fideicomiso 'Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor'___. (2007). *Faith and impiety in revolutionary Mexico.* New York: Palgrave MacMillan.

Camacho Mercado, E. (2017). *Frente al hambre y el obús: Iglesia y feligresía en Totatiche y el Cañón de Bolaños, 1876-1926.* Zapopan, Jalisco: Editorial Página Seis.

Cárdenas Ayala, E. (2010). *El derrumbe. Jalisco, microcosmos de la revolución mexicana.* México: Tusquets Editores.

Estrada, A. (2010). *Rescoldos. Los últimos cristeros.* México: jus/ Ediciones Encuentro.

García Martínez, B. (2006). El saldo demográfico y cultural de la conquista. *En Gran Historia de México Ilustrada.* México: Posada.

García Ugarte, M. (2010). *Poder político y religioso. México siglo xix.* México: lxi Legislatura Cámara de Diputados/ unam/ iis, imdosoc/ Miguel Ángel Porrúa.

González, F. M. (2016). *Matar y morir por Cristo Rey.* México: unam/iis.

Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos xvi al xviii.* México: Fondo de Cultura Económica.

Guerra Manzo, E. (2015). *Del fuego sagrado a la acción cívica. Los católicos frente al Estado en Michoacán (1920-1940).* México: El Colegio de Michoacán/ Universidad Autónoma Metropolitana/ itaca.

Lira, E. y Villanueva, G. (2005). *La Constitución de los cristeros y otros documentos.* México: Cuadernos del Archivo Histórico de la unam/ Centro de Estudios sobre la Universidad.

López Austin, A. (1994). *Tamonchan y Tlalocan.* México: Fondo de Cultura Económica.

López Portillo y Weber, J. (1975). *La rebelión de la Nueva Galicia.* México: Colección Peña Colorada.

Löwy, M. (2006). *Marxismo y religión: ¿Opio del pueblo?* Buenos Aires, Argentina: clacso.

Meyer, J. (1994). *La cristiada,* 3 tomos. México: Siglo xxi editores.

Michelet, J. (2012). *La Bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media.* Madrid: Akal/Básica de Bolsillo.

Naranjo Tamayo, O. "La mujer mexicana de la primera rebelión de los cristeros (1926-1929): una mirada historiográfica", *Historiografías* (julio- diciembre 2014), Nº 8, pp. 121-137. Recuperado de: http://www.unizar.es/historiografias/historiografias/numeros/8/naranjo.pdf, fecha de consulta: 23 de abril de 2019.

Olivera Sedano, A. (1966). *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Antecedentes y consecuencias. México:* Instituto Nacional de Antropología e Historia.

O'dogherty Madrazo, L. (2001). De urnas y sotanas. El Partido Católico Nacional de Jalisco. México: conaculta/ unam.

Padilla Rangel, Y. (2001). *Después de la tempestad. La reorganización católica en Aguascalientes, (1929 -1950).* México: El Colegio de Michoacán/ Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Purnell, J. (1999). *Popular movements and state formation in revolutionary México. The agraristas and cristeros of Michoacán.* Londres: Duke University Press.

Quezada, C. J. "La mujer cristera en Michoacan 1926-1929." *Historia y Memoria* (enero- julio 2012) Nº 4, pp. 191-223. Recuperado de: https://revistas. uptc.edu.co/revistas/index.php/historia_memoria/issue/view/70, fecha de consulta 26 de abril de 2019.

Rivero Del Val, L. (1989). Entre las patas de los caballos. México: Editorial Jus.

Salinero, G. (2015). Rebeliones coloniales y gobierno de las indias en la segunda mitad del siglo xvi. *H Mex, lxiv* (3), pp. 895-936.

Tavárez Bermúdez, D. (2011). *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial.* Oaxaca, México: uabjo/ El Colegio de Michoacán/ ciesas/ uam.

Vázquez Parada, L. C. (2012). *La guerra cristera. Narrativa, testimonios y propaganda*. Guadalajara, Jalisco: El Colegio de Jalisco.

Zárate Hernández, J. E. "Cultura regional e identidades locales." *Estudios del hombre* (1994) Nº 1, pp. 173-192. Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Recuperado de: http://publicaciones.cucsh.udg.mx/publicacionesite/pperiod/esthom/esthompdf, fecha de consulta, 17 de noviembre de 2019.

Zermeño, G. (Julio- Diciembre 2015). "Revolución: entre el tiempo histórico y el tiempo mítico." *Revista Historia y Grafía, Historia conceptual, entre tiempo y espacio, 22* (45), pp. 57-94.

Archivos

Archivo General de la Nación.

Fondo Secretaría de Gobernación.

Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.

Fondo de la Liga Nacional de Defensa de las Libertades Religiosas.

Fondo Aurelio Robles Acevedo. Catálogo, sección documental, gráfica, libros y folletos.



Continuidades y rupturas. La firma de Los Arreglos y la creación de la Unión Femenina Católica Mexicana (1929-1932)

Sofía Crespo Reyes[1]

Introducción

El presente artículo aborda el efecto que tuvo la firma de los llamados Arreglos de 1929 en la más importante asociación de mujeres católicas de la ciudad de México, la Unión de Damas Católicas Mexicanas (UDCM). Esta organización surgió en el año de 1912 y durante 18 años mantuvo una postura beligerante en apoyo a la alta jerarquía eclesiástica, con el fin de conservar las premisas centrales de la devoción católica.

Desde mi punto de vista, las Damas, como también se les llamaba, desarrollaron un discurso maternalista (Foucault, 1984, p. 34; Koven, 1993)[2] como herramienta rectora de su actividad política. Su idea de maternidad integraba labores domésticas y religiosas que fueron concebidas como las principales actividades femeninas. El maternalismo se convirtió en parte esencial de un discurso activista enfocado en convertir a las mujeres en las res-

1 Facultad de Estudios Superiores Acatlán-Universidad Nacional Autónoma de México.

2 Desde mediados de los ochenta, Michael Foucault (1984) señalaba que el proceso de construcción de la modernidad había llevado al Estado a utilizar como una herramienta de poder una "política de sexo" que sujetaba a las mujeres, sus cuerpos y su sexualidad, a la maternidad. Para él, ser madre, proteger a la niñez y a la familia se convirtió en parte de las políticas estatales. Una década después autores como Seth Koven y Sonya Michel (1993) definieron al maternalismo como una herramienta de análisis que permite estudiar el desarrollo de una ideología que exalta la capacidad de ser madre para extender en la sociedad un conjunto de valores que se unen a esta función como la asistencia social, el cuidado a la infancia, la educación y la moralidad.

ponsables de las labores domésticas y los valores religiosos, dentro y fuera del hogar, para promover una serie de actividades que visibilizaban y defendían los valores tradicionales de la Iglesia católica y de las derechas conservadoras mexicanas. Por ejemplo, crearon escuelas católicas, escuelas gratuitas para niños huérfanos o pobres en colonias marginales; promovieron el sindicalismo católico entre mujeres obreras, empleadas domésticas, trabajadoras del sector privado y enfermeras del hospital general; impulsaron una serie de acciones para defender la moral católica entre las que se encontraban la censura de películas y bailes "modernos" y el rescate moral de un sector social vulnerable: las mujeres dedicadas al comercio sexual.

Mediante estas labores, lograron establecer una red de sociabilidad que sostuvo las actividades católicas a lo largo de la ciudad de México. Sin embargo, la Guerra Cristera (1926-1929) constituyó un momento decisivo para la organización. En este contexto, sus acciones de defensa a la Iglesia católica se radicalizaron, sobre todo, después de que el presidente Plutarco Elías Calles publicó las leyes reglamentarias a los artículos 3º y 123 de la Constitución, que prohibían la participación de las organizaciones confesionales entre trabajadores (Ceballos, 1986, p. 652.) y la enseñanza de la religión en las escuelas públicas y privadas.

Para hacer frente a estas reglamentaciones que limitaban la participación pública de la Iglesia y su militancia, las Damas Católicas se adhirieron a otras organizaciones como la Unión de Colegios Católicos de México (UCCM), la Asociación Nacional de Padres de Familia (ANPF) y la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa (LNDLR). Sin embargo, el conflicto continuó agudizándose, sobre todo, a partir de la publicación de la "Ley que reforma el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre Delitos del Fuero Común y Delitos Contra la Federación en Materia de Culto Religioso y Disciplina Externa", mejor conocida como "Ley Calles" el 2 de julio de 1926.

Esta fue la gota que derramó el vaso. Doce días después, el 14 de julio, la LNDLR publicó su circular Nº 2-A donde organizaba un boicot económico, convocando a todos los militantes, simpatizantes y católicos mexicanos a "la paralización de la vida social y económica"[3] del país. Como parte de la pro-

3 "Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, Circular No. 2-A", México, 14 de julio 1926, en Universidad Iberoamericana (en adelante UIA), Biblioteca Francisco Xavier Clavigero (en adelante BFXC), Archivo Histórico de la Unión Femenina Católica Mexicana (en adelante AUFCM), caja 18, exp. 47.

testa, la jerarquía eclesiástica cerró los templos de culto. Como respuesta, el gobierno suspendió el culto el 30 de julio de 1926 (García, 1995, p.141) y encarceló al comité directivo de la LNDLR.[4]

El conflicto rebasó las fronteras cívicas en agosto de ese año. Una serie de levantamientos al grito de "¡Viva la Religión!" constituyeron el ejército cristero compuesto por campesinos semi-armados y descontentos de distintos estados del país. En noviembre, la LNDLR abandonó su campaña pacífica y se unió a la causa, proveyendo al movimiento cristero de armamento y un programa político (Espinosa, 2003, p. 462). Todas las actividades litúrgicas ejercidas por la Iglesia y el clero pasaron a la clandestinidad. Las Damas manifestaron públicamente su rechazo a la guerra y tomaron una aparente distancia de la Liga, más nunca perdieron contacto ni dejaron de actuar solidariamente.

Las actividades de las Damas, tanto en lo público como lo privado, tomaron una nueva dimensión. Se dedicaron a mantener la presencia de la religión y de la fe en el espacio público mediante la propaganda y el ejercicio de la liturgia en las calles de la ciudad. Antes de que comenzara la Guerra Cristera, las Damas llevaban a cabo sus actividades en un edificio ubicado en el centro de la ciudad, en las escuelas que administraban, en fábricas, hospitales, prisiones y asilos, así como en diversos templos de la ciudad donde promovían actividades como catecismos, matrimonios, bautizos, kermeses, etcétera. Estas acciones les permitieron forjar varios nodos de sociabilidad que durante la persecución les ofrecieron cobertura, protección y redes de seguridad. Por estos lazos pudieron recibir refugiados, esconderlos y protegerlos. También atendieron las necesidades de los sacerdotes que fueron apresados y a quienes les llevaban comida, ropa y dinero.

Hacia 1928, el Estado y la alta jerarquía eclesiástica iniciaron una serie de reuniones secretas a fin de negociar la paz. Después de varios intentos, el 17 de mayo de ese mismo año, se llevó a cabo una reunión secreta entre Calles y los representantes del comité episcopal, Leopoldo Ruiz y Flores, y Pascual Díaz Barreto, donde se negoció el fin de la Guerra Cristera (Meyer, 1989, T.II, p. 315).

La noticia de la reunión se filtró a la prensa. Las organizaciones católicas enviaron un memorial y un telegrama al papa, a fin de advertir "lo

4 "Los directores de la liga religiosa están ya formalmente presos", en *Excélsior*, México, 28 de julio de 1926, pp. 1 y 7.

peligroso que resultaría un acuerdo que no cambiase ni un ápice las leyes o que estuvieran basados en la promesa de derogación paulatina" (González, 2001, p. 236). La UDCM, no se quedó atrás y escribió un documento de siete puntos, donde se le explicaba a su Santidad las razones por las que se oponían completamente a una negociación que no eliminara de la Constitución la Ley Calles. En esta carta, las Damas afirmaban que llegar a un pacto secreto implicaba demasiadas consecuencias que afectaban directamente la fe de la población.[5]

Para las Damas, perder la guerra mediante un acuerdo oculto entre algunos miembros de la jerarquía eclesiástica y el gobierno, simbolizaba que la Iglesia perdía su función rectora de la moral ante la sociedad. Para ellas, la derrota implicaba dejar a los fieles "sin influencia ni elementos para enfrentarse a los grandes problemas sociales." También significaba abandonar la lucha por la libertad de la enseñanza religiosa, pero, sobre todo, se dejaba en desamparo "el sagrado derecho de legítima defensa",[6] pues ante un gobierno triunfante el único camino visible era el de la tiranización y estrangulamiento de toda creencia religiosa.

A pesar de estas críticas, Los Arreglos se firmaron el 21 de junio de 1929. En ellos, se declaraban suspendidas las hostilidades por todo el territorio, se obligaba a los ministros de culto a quedar registrados ante el gobierno, se mantuvo la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas primarias, superiores, oficiales y particulares. También se reanudó el culto público y se obligó a la Iglesia a mantener estricto control sobre sus organizaciones civiles.[7] En menos de una semana, el papa se postuló a favor de la paz, dejando a los cristeros, a la Liga y demás organizaciones de la militancia católica sin más opción que someterse a la voluntad pontificia. El 29 de junio, Edelmiro Traslosheros, entonces jefe de los Caballeros de Colón, envió una carta al recién nombrado arzobispo de México, Pascual Díaz, felicitándolo por el resultado de las negociaciones. El 13 de julio la Liga, nada contenta, validó Los Arreglos mediante un manifiesto dirigido a la Nación (Silva, 2004).

---

5 "Comité General de la UDCM a Pío XI" en Archivo Histórico de la Universidad Nacional Autónoma de México (en adelante AHUNAM), Fondo Miguel Palomar y Vizcarra (en adelante FMPYV), caja 49, exp. 364, fols.9643-9644.

6 *Ibid.*

7 *El Universal,* México, 22 de junio de 1929.1

En el presente artículo analizaré los cambios que vivió la Unión de Damas Católicas Mexicanas durante los primeros años de la década de 1930, después de la firma de Los Arreglos. Desde mi punto de vista, este proceso representó el último embate y reconfiguración de la organización, que se vio forzada a modificar sus estatutos y programa de trabajo para poder participar en la nueva etapa de tolerancia promovida entre la alta jerarquía eclesiástica y el gobierno posrevolucionario conocida como *Modus Vivendi*. Su sometimiento a los acuerdos entre la Iglesia y el Estado, se acompañó de un proceso de empoderamiento del papel maternal entre las militantes, mismo que les permitió dar forma a un programa enfocado en el cuidado de la maternidad, la infancia y la devoción como las principales vías para el desenvolvimiento de la mujer en lo público, lo laboral y lo privado.

La historiografía sobre las Damas Católicas cierra las investigaciones con la firma de Los Arreglos, mediante los cuales Calles y la alta jerarquía eclesial acordaron la paz por encima del movimiento cristero (Miller, 1984; O´Dogherty, 1991; Schell, 1999; Aguirre, 2008; Espinoza, 2011; Vivaldo, 2011). Únicamente los trabajos de Kristina Boylan examinan el papel de las mujeres católicas en los años treinta; la autora ha demostrado que esta organización transmitió una serie de prácticas devocionales que fueron esenciales para la recuperación de la Iglesia como parte de la escena pública durante la década de 1930 (Boylan, 2000; Boylan, 2009). El presente artículo profundiza en las continuidades y rupturas entre las Damas Católicas y la organización que la reemplazó. La intención es destacar cómo la "red de seguridad" que las Damas Católicas habían forjado durante años se convirtió en la base que daría forma a la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM), que se dedicaría a fortalecer sus vínculos comunitarios y la cohesión social a través del trabajo parroquial.

El artículo se divide en tres apartados. En el primero se profundiza en la fundación y estructura de la Unión Femenina Católica de México. En el segundo, se describe la estructura espacial de la nueva organización. Por último, se desarrolla el programa de trabajo de corte maternalista puesto en práctica por las mujeres católicas durante la década de 1930.

La Acción Católica y la fundación de la Unión Femenina Católica Mexicana

Para contener a las corrientes más radicales de las organizaciones católicas como la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa y el movimien-

to cristero, la alta jerarquía eclesiástica reorganizó a su militancia bajo el esquema de la Acción Católica que Pío XI propuso desde el Vaticano para controlar y vigilar los diversos movimientos católicos del mundo. De esta forma, el 24 de diciembre de 1929, a seis meses de pactados Los Arreglos, se firmó el acta constitutiva de la Acción Católica Mexicana (ACM) que centralizó, jerarquizó e incorporó en una sola agrupación a todas las organizaciones católicas del país.

La ACM contó con la participación de miembros destacados de la jerarquía católica mexicana, por ejemplo, Pascual Díaz Barreto ocupó el cargo de Director Eclesiástico (Aspe, 2013, p. 144-145). Por otro lado, la ACM se definió a sí misma como "la cooperación organizada y multiforme de los católicos seglares mexicanos en el apostolado de la jerarquía eclesiástica bajo directa dependencia de la misma autoridad, con el fin de cristianizar a la sociedad".[8] Buscaba formar, actuar, difundir y defender los principios cristianos en la vida individual, familiar y social, por ende, reorganizó a las antiguas organizaciones católicas seglares.

La Liga de Defensa de la Libertad Religiosa y la Asociación Católica de la Juventud Mexicana desaparecieron, en su lugar se fundaron dos nuevas organizaciones masculinas: la Unión de Católicos Mexicanos y la Juventud Católica Mexicana. La Unión de Damas Católicas fue dividida en la Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM) y la Juventud Católica Femenina. La primera organizaría a las mujeres casadas, viudas y célibes de más de 35 años, mientras que la segunda, cohesionaría a las mujeres jóvenes y solteras de entre 15 y 34 años. La división de las organizaciones por edad y por género implicaba sometimiento a la autoridad eclesiástica, misma que vigilaría y regularía los discursos contestatarios de su militancia contra el régimen posrevolucionario.

Las cuatro asociaciones perdieron su autonomía e independencia frente al grupo de la jerarquía eclesiástica que había pactado la paz. Se elaboró un Estatuto General de la Acción Católica que forzó a la militancia a modificar la estructura interna de cada organización para acatar una legislación y un programa de trabajo general. Esta fue la tercera trasformación que vivieron las Damas Católicas, sin embargo, el proceso de transición fue pro-

8 "Estatutos de la Acción Católica Mexicana", en UIA, BFXC, Archivo Histórico de la Acción Católica Mexicana (en adelante AACM), f.2J.

blemático pues implicó una sujeción muy estricta al episcopado. Las Damas vivieron en carne propia la derrota, y tuvieron que pagar las consecuencias de su apoyo al movimiento cristero perdiendo la independencia que habían adquirido durante la Guerra Cristera.

Bajo los estatutos generales de la ACM, las Damas tuvieron que modificar el nombre de su organización, el cambio sería definitivo. Recordando a su antiguo asesor, el jesuita Alfonso Méndez Medina,[9] quien cuatro años antes había sugerido abandonar el nombre de "Damas" porque insinuaba que la organización únicamente aceptaba a la clase acomodada (Hanson, 1994, p. 349); la Unión de Damas Católicas Mexicanas se transformó en Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM). Años más tarde, recordaron este cambio como un acto de "sacrificio y obediencia"[10] a la jerarquía eclesiástica. Después de casi veinte años de vida asociativa perdieron el nombre que les otorgaba identidad y reconocimiento como las representantes de la devoción, la piedad y del espíritu de caridad entre la sociedad.

También perdieron la posibilidad de escoger mediante votación a sus líderes. El nuevo estatuto indicaba que la presidenta de la organización sería nombrada por el arzobispo de México, acción que limitaba su poder de decisión y reducía su carácter democrático. Asimismo, se restringieron sus actividades al espacio parroquial y a las decisiones diocesanas. Se estableció que cada templo se convertiría en una sede de las cuatro organizaciones fundantes de la ACM. Asimismo, se debía presentar un informe a los comités diocesanos y donar parte de sus ingresos a los mismos. Además, cualquier actividad que la Acción Católica desarrollara en edificios laicos o abiertos al público, quedaría bajo la supervisión del sacerdote local y entregaría cuentas al templo del barrio o colonia.

El trabajo parroquial de años atrás había ayudado a las Damas a sostenerse, protegerse, y a crecer fuera de los templos y hacia el espacio público.

9 Alfredo Méndez Medina fue uno de los principales asesores de las Damas Católicas desde 1912 hasta 1926. Él estudió catolicismo social en Bélgica. En México fue director del Secretariado Social Mexicano, órgano impulsado directamente por el episcopado mexicano para supervisar a las diversas organizaciones de católicos seculares sobrevivientes a la revolución.

10 Informe que presenta la presidenta del comité central de la Primera Asamblea General de la Unión Femenina Católica de México, Acción Femenina, t. 1, no.1, 1º de enero de 1933, p.13.

Durante los años veinte fundaron dos edificios sociales y una academia para obreras en espacios urbanos, neutrales e independientes de la autoridad eclesiástica. Después de la guerra, la Iglesia quedó restringida legalmente al espacio parroquial y pretendió controlar a su militancia desde ese ámbito. Los templos se convirtieron en los principales espacios de trabajo, los sacerdotes adquirieron el papel de dirigir la política y la acción social de las Damas Católicas. En consecuencia, la cohesión social entre las militantes y las actividades cotidianas, quedaron restringidas a la dirección, indicada por los comités diocesanos y parroquiales a través del sacerdote local.

Durante la Guerra Cristera, los templos habían cerrado, los sacerdotes fueron perseguidos y muchos vivieron en la clandestinidad. Las Damas Católicas tuvieron que adaptarse a esta situación y concentrar sus esfuerzos en sostener la práctica religiosa mediante la fortificación de sus "redes de seguridad", es decir, actuaron de manera autónoma.

Hacia 1930, su acción tuvo que dirigirse hacia la recuperación de la vida parroquial, de la influencia territorial de cada templo en los distintos barrios y colonias de la capital. Este proceso no fue automático, ni estuvo exento de confrontaciones. Aunque las socias no se quejaron ni se opusieron abiertamente al cambio de nombre, ni a su adhesión a la ACM, durante su Primera Asamblea General en 1932 señalaron que su labor se había desenvuelto "con cierta lentitud, probablemente debido a la transformación sufrida en su estructura, de la antigua UDCM a la actual UFCM."[11] Si bien, no cuento con fuentes que indiquen la postura de las Damas Católicas ante su integración a la ACM, estas pequeñas quejas y justificaciones dejan ver, que los dos primeros años de adaptación fueron un reto. Las Damas que destacaban por "su disciplina a la autoridad de sus amados prelados"[12] hicieron de tripas corazón y acataron las modificaciones estructurales que la ACM impuso a su vida asociativa. Estas transformaciones tuvieron un impacto en su organización espacial en la Ciudad de México tal y como se verá en el siguiente apartado.

11 "Convocatoria", *Acción Femenina*, t.1, no.1, 1 de enero de 1933, p. 14.

12 "Disciplina", *Acción Femenina*, t.1, no.1, 1 de enero de 1933, p. 15.

La reestructuración espacial de la UFCM

La UFCM proponía en su reglamento interno una nueva organización espacial dirigida a ajustar sus actividades a los estatutos generales de la Acción Católica. La reorganización vertical y centralizada imponía el dominio de las diócesis sobre las parroquias (Aspe, 2011, p. 163), por ende, se establecieron "grupos parroquiales". Cada uno trabajaría por su cuenta, bajo la dirección del sacerdote local, formaría su propio reglamento y distribuiría sus actividades cotidianas en "secciones". Sin embargo, los grupos parroquiales, quedarían subordinados al Comité Central de la UFCM y al Comité Diocesano de la Acción Católica.

En la práctica, los nuevos grupos parroquiales correspondían a las actividades que las Damas realizaron desde una década antes en diversos barrios y colonias de la ciudad y que les permitió cultivar vínculos de cohesión social y actuar como una "red de seguridad" durante los momentos de mayor persecución religiosa. Hacia 1930, el trabajo local fue agrupado de templo en templo a fin de contener y controlar las actividades en los barrios y colonias y evitar un contacto horizontal entre agrupaciones de mujeres. Estos grupos parroquiales fueron descritos por la dirigencia de la UFCM como los "verdadero[s] obrero[s] de toda la organización",[13] realizaban kermeses, recaudaban fondos, fomentaban la devoción y promovían las prácticas religiosas entre niños, mujeres y hombres que vivían alrededor de las iglesias. Las actividades se desarrollaban al interior de los templos o en domicilios particulares y locales alquilados. Estas actividades habían quedado de lado para dar luz y prioridad a la acción pública y política de la organización, sin embargo, a partir de 1930 su importancia se hizo visible.

Hasta 1929 las Damas se habían estructurado territorialmente por secciones. Por ejemplo, la sección de escuelas o la sección de trabajo actuaban por toda la ciudad buscando fundar planteles educativos o sindicatos de mujeres obreras. La estructura parroquial que se estableció en los estatutos de 1930 dificultó el trabajo por secciones pues resultaba muy complicado poner en cada parroquia una sección de cada una de las actividades que las Damas se proponían desarrollar[14] ya que no había

13 "Organización", Primera Asamblea General, en UIA, BFXC, AUFCM, caja 4, exp. 24, septiembre de 1932.

14 Como eran: la confederación de instituciones regionales para la asistencia de adultos dentro de la que se encontraban el establecimiento de dispensarios y roperos para pobres;

suficientes socias o bien las socias no contaban con la preparación necesaria, incluso se llegaron a quejar de apatía y falta de disciplina por parte de las afiliadas que desconocían el reglamento de la ACM. Por ello, se optó por imponer en cada parroquia una sección de propaganda y otra de instrucción de la práctica religiosa y devocional, pues eran dos actividades necesarias para fortalecer la doctrina católica y la influencia de la Iglesia entre la sociedad. Optaron por posicionarse como una organización dedicada a fomentar la doctrina y los valores católicos en los distintos barrios y colonias para así consolidar la nueva organización.

A partir de 1930, los centros locales de la UDCM tuvieron que realizar un nuevo registro para poder formar parte de la UFCM mediante un documento denominado "acta parroquial" que informaba al comité directivo de la organización, los nombres de las afiliadas, así como las actividades que se llevaban a cabo. Estas "actas" iban firmadas por el sacerdote local quien decidía los trabajos cotidianos.

Uno de los primeros centros locales que presentó su registro frente a la UFCM fue el de la Iglesia de San Cosme, ubicado en la colonia donde vivía la presidenta de la Unión, la señora Elena Lascurain. Este templo presentó su "acta" el día 15 de febrero de 1930, a mes y medio de la fundación de ACM.[15] Asimismo, la parroquia del Inmaculado Corazón de María ubicada en la colonia Guerrero, muy cerca de la fábrica La Britania que había fungido como un centro muy activo entre 1920 y 1926 presentó su adhesión en noviembre de 1929.[16]

la promoción de acciones de caridad que incluía visitas a hospitales y cárceles para ofrecer socorros espirituales; el fomento de actividades devocionales como las entronizaciones del Sagrado Corazón de Jesús y los rezos a la santísima Virgen de Guadalupe; la propaganda de la moral católica a través de acciones educativas como eran la instalación de bibliotecas, círculos de estudio, academias para la enseñanza de madres, obreras y niñas, la instalación de escuelas catequísticas, la creación de programas de censura a películas y la publicación de sus propios medios de comunicación como revistas y periódicos de corte católico.

15 "Acta de fundación del Comité Parroquial de la Iglesia de San Cosme", en UIA, BFXC, AUFCM, Correspondencia, Comités Parroquiales, caja 9, exp. 44, 15 de febrero de 1930.

16 "Acta de fundación del Comité Parroquial de la Iglesia del Inmaculado Corazón de María", en UIA, BFXC, AUFCM, Correspondencia, Comités Parroquiales, caja 9, exp. 44, 29 de noviembre de 1929.

En espacios más autónomos y beligerantes la transformación requirió del apoyo del padre Miguel Darío Miranda,[17] quien actuó como asesor de la organización. Por ejemplo, Darío Miranda tuvo que dar tres conferencias ante las Damas de Coyoacán, a fin de explicarles el objetivo y funcionamiento de la nueva organización femenina. Es importante señalar que este grupo, destacó durante la persecución religiosa por apoyar a los sacerdotes encarcelados con comida, ropa y dinero. Al término de la última conferencia se fundó el nuevo comité organizador parroquial.[18]

Otras parroquias que fundaron sus comités entre 1930 y 1940 fueron: la parroquia del Sagrado Corazón de Jesús, las parroquias de Santa Trinidad y Nuestra Señora del Refugio en la colonia Peralvillo, la parroquia de San Miguel Arcángel, la parroquia de Cristo Rey en la colonia Portales, la parroquia de Santa Catarina Mártir, la parroquia del Inmaculado Corazón de María, la parroquia del Espíritu Santo, la parroquia de San Jacinto ubicada en San Ángel, y el santuario de María Inmaculada.[19] [Ver plano].

Hacia 1932, la UFCM de la ciudad de México contaba con un total de cuatrocientas socias, distribuidas en treinta grupos parroquiales que trabajaban en torno a las entronizaciones, catecismos, seminario, cruzadas eucarísticas, ropero para pobres, tabernáculos, enseñanza, bibliotecas, piedad, extensión, unión de madres, unión de obreras y sirvientas, escuelas, auxilios, propaganda, socorro perpetuo, apologética, pro-regeneración, niños desamparados, hospitales, entre otras actividades.[20]

---

17 Miguel Darío Miranda había sido nombrado en 1924 sucesor de Alfredo Méndez Medina en la dirección del Secretariado Social Mexicano cargo que ocupó hasta 1936. A sus 31 años, tenía una amplia experiencia en administración, había sido asistente eclesial de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) y subdirector de la UDCM de León, Guanajuato. Asimismo, fungió como asistente de Méndez Medina durante el Primer Congreso Nacional de la UDCM, donde participó en la redacción de los Estatutos Generales. También contaba con muchos nexos políticos, su familia tenía amistad con el arzobispo José Mora y del Río y con los obispos de León y Querétaro. Años más tarde sería arzobispo de México de1956 a 1977. Hanson, 1994, pp. 423-432.

18 "Acta de fundación del Comité Parroquial de la Parroquia de Coyoacán", en UIA, BFXC, AUFCM, Correspondencia, Comités Parroquiales, caja 9, exp. 44, 28 de febrero de 1930.

19 "Actas de fundación parroquiales en UIA, BFXC, AUFCM, Correspondencia, Comités Parroquiales", caja 9, exp. 44.

20 "Comisiones", Acción Femenina, 1º de enero de 1933, t.1, no.1, p.24.



1. Sede de la ACM/antes caballeros de Colón
2. Casa presidenta Elena Lascurain
3. P. de San Miguel Arcángel
4. P. de San Cosme
5. P. del Sagrado Corazón de Jesús
6. P. del Espirítu Santo
7. P. del Verbo Encantado
8. P. de Sta. Catarina Mártir
9. P. del Inmaculado Corazón de María
10. P. de Sta. Trinidad y Ntra. Sra. del Refugio
11. P. de Sta Ana
12. P. de San Pablo Apóstol
13. I. Santa Veracruz
14. P. Sagrario Metropolitano
15. P. Sta Cruz y Soledad
16. P. Sta. Cruz Acatlán
17. P. Ntra. Sra. de los Dolores
18. P. Regina Coeli
19. P. Sta María la Redonda
20. P. de San José
21. P. de San Antonio de Padua Tomatlán
22. P. Ntra. Sra. del Rosario
23. P. Smo. Corazón de María
24. P. San Gabriel Tacuba.
25. P. Sto. Domingo
26. P. Ntra. Sra. Del Perpetuo Socorro
27. P. San Jacinto
28. P. Cristo Rey
29. P. San Juan Bautista
30. P. San Miguel Nonoalco
31. P. San Sebastián
32. P. San Miguel Arcángel
33. P. Santo Cristo del O.
34. P. Sta. María de Guadalupe
35. P. Azcapotzalco
36. P. San Antonio de las Huertas
37. P. San Matías
38. P. Sta Teresita del Nino Jesús

Plano. Los centros de acción de la Unión Femenina Católica Mexicana (1930-1940)[21]

21 Diseño del plano por Sofía Crespo Reyes. Realizado a partir del análisis de las actas de fundación parroquiales de la UFCM entre 1929 y 1940. "Actas de fundación parroquiales" en UIA, BFXC, AUFCM, Correspondencia, Comités Parroquiales, caja 9.

Las socias atendieron las necesidades cotidianas de los templos mediante la sección de tabernáculos; mantuvieron el interés de la organización por impulsar la educación religiosa entre niños, jóvenes y adultos, en particular entre mujeres trabajadoras. Asimismo, se interesaron en cubrir necesidades domésticas que exaltaban su interés materno, como, por ejemplo, dotar de vestimenta a los niños pobres, atender a los enfermos, y crear espacios de resguardo para prostitutas.

Tal y como se observa en el plano, para finales de la década de 1920, la ciudad de México continuaba en constante crecimiento poblacional y urbano. Se comenzaron a perder los linderos que separaban a la ciudad con las municipalidades más cercanas. Este crecimiento afectó la administración de los servicios públicos y la vida urbana. A fin de evitar la superposición de autoridades locales se fundó el Departamento del Distrito Federal (DDF) en 1928, para centralizar los recursos y el gobierno en manos del presidente de la República, reducir los costos de la administración, unificar la infraestructura urbana, mejorar y garantizar la planificación y regulación del desarrollo urbano (Miranda, 2008, pp. 13-20).

La fundación del Departamento trajo como consecuencia, la transformación de las municipalidades en delegaciones, acción que limitó el poder político de las administraciones locales pues no podrían manejar sus propios recursos, ni elegir a su personal judicial. La única figura con autoridad administrativa, hacendaria y política de la capital del país quedaría en manos de la figura del jefe del DDF, que actuaba como representante del ejecutivo federal.

Este proceso provocó un cambio en la división territorial. Las antiguas municipalidades de México, Tacuba, Tacubaya y Mixcoac formarían el Departamento Central. Mientras que Guadalupe Hidalgo, Azcapotzalco, Iztacalco, General Anaya, Coyoacán, San Ángel, la Magdalena Contreras, Cuajimalpa, Tlalpan, Iztapalapa, Xochimilco, Milpa Alta y Tláhuac conformarían las delegaciones (Miranda, 2008, p.62). Dos años después, en junio de 1931, se decidió suprimir el Departamento Central y establecer una nueva zona político-administrativa que se volvió a denominar Ciudad de México. Esta nueva zona anexaría a su territorio las delegaciones de Guadalupe Hidalgo y General Anaya (Miranda, 2008, p.64). Conforme la ciudad expandió sus límites y se crearon nuevas colonias, la Unión Femenina Católica Mexicana también amplió sus espacios de acción. La organización promovió la construcción de nuevas parroquias, al tiempo que sus

actividades permitían crear lazos de cohesión social entre los vecinos que fungieron como apoyo a la Iglesia.

Como se muestra en el plano, entre 1930 y 1940, se fundaron grupos parroquiales en alrededor de cuarenta iglesias, ubicadas por toda la ciudad y sus delegaciones, poco a poco, la UFCM fue adaptando su programa general a cada una de las necesidades de las colonias, barrios locales, etc., cada grupo adquirió formas distintas, sin perder de vista los servicios centrales "el perfeccionamiento cristiano, la instrucción religiosa, la elevación moral y el perfeccionamiento cultural y social."[22] Por primera vez, la organización dio cuenta de todos los sitios urbanos donde mantenía algún tipo de representación. Gracias a estos registros podemos notar el control que tenían sobre la capital.

Ante el desborde de los límites de la ciudad, el trabajo parroquial permitió a la UFCM actuar de manera acotada sobre su espacio más inmediato: el trabajo en los barrios y las colonias a las que se circunscribía cada templo. Hacia el oeste y noroeste de la ciudad, en zonas como Azcapotzalco, Tacubaya, Peralvillo y Valle Gómez, se asentaron los enclaves industriales más importantes, ahí mismo, la UFCM mantuvo su presencia trabajando en barrios marginales como Peralvillo, la Bolsa y Valle Gómez.

Hacia el sur se desarrolló el sector habitacional. Se crearon fraccionamientos hacia la colonia Doctores, Portales, General Anaya, Coyoacán, Iztapalapa, San Ángel y Tlalpan. Las Damas expandieron sus actividades en estas zonas habitadas por clases medias y bajas (Barraza, 2014, p.21) donde consolidaron actividades, en torno a la catequesis, las entronizaciones y la propaganda religiosa.

Primera Asamblea General y el nuevo impulso al maternalismo de la UFCM

Los años de 1930 a 1932 fueron de transición para la Unión Femenina Católica Mexicana. Se mantuvo como presidenta a Elena Lascurain, quien había dirigido a las Damas Católicas durante veinte años y, en esta nueva etapa, actuó como un puente de transición para dejar a cargo a una nueva generación. Lascurain cumplió con su papel de líder y presentó a las socias

22 "Organización", Primera Asamblea General, en UIA, BFXC, AUFCM, caja 4, exp. 24, septiembre de 1932.

los nuevos estatutos y reglamentos de la Unión. Al mismo tiempo, se dedicó a preparar las celebraciones del IV Centenario de las Apariciones de la Virgen de Guadalupe y a promover el programa "moralización del hogar", que buscaba sostener las devociones del Sagrado Corazón de Jesús y de la Virgen de Guadalupe, así como ampliar la sección catequística. Sin embargo, poco a poco su vicepresidenta la señora Refugio Goribar de Cortina fue tomando las riendas, hasta que en la Primera Asamblea General de 1932 recibió el nombramiento de presidenta.

A partir de ese momento, la UFCM adquirió un nuevo impulso y dinámica de trabajo acotado a la acción social barrial. Se dedicaron a educar y fomentar la religión de manera local, se establecieron centros de atención a la comunidad en las colonias cuya relación directa era con el templo.

El trabajo de los "grupos parroquiales" se complementó con una serie de conferencias que impartían, por los distintos templos de la ciudad, el padre Darío Miranda y la presidenta del Comité Diocesano de la ciudad de México, la señora Juana P. De Labarthe. Estas pláticas iban encaminadas a dar a conocer el sentido de la nueva "Acción Social" y, explicar al resto de la militancia que los cambios llevados a cabo en las distintas organizaciones correspondían a una petición directa del papa Pío XI,[23] y no a un acto de construcción del programa político como resultado de la firma de Los Arreglos.

En este sentido, se indicaba a las socias que la mejor manera de "restaurar cristianamente a la patria" sería a través "de preparar a las jóvenes de clase media y popular para la formación de los verdaderos hogares que escapen a la disolución y la ruina que a diario observamos."[24] Así, la UFCM promovió la maternidad como una bandera por medio de la cual se buscaba lograr ciertos reconocimientos públicos y justificar su participación política, dentro y fuera de la militancia católica. Así, recurrieron al maternalismo para vincular el papel tradicional de la mujer con las nuevas actividades públicas que promovían desde su organización. Como parte de su acción maternalista, se enseñó a las socias que las mujeres eran "llamadas

23 "Acta de fundación del Comité Parroquial de la Parroquia de San Pablo Apóstol", en UIA, BFXC, AUFCM, Correspondencia, Comités Parroquiales, caja 9, exp. 44,

24 "Escuelas obras co-escolares, obras post-escolares", Primera Asamblea General de la UFCM, en UIA, BFXC, AUFCM, caja 4, exp. 24

según los designios de Dios para desempeñar una noble misión en la Iglesia y en el hogar". Por ejemplo, las mujeres debían dedicarse al "sacerdocio de la familia" lo cual implicaba no solo trabajar en el hogar, sino también promover la religión en la sociedad.[25]

Para la UFCM, la mujer, como madre, debía de asumir el deber "más sagrado" que era amar y educar, es decir, "guiar hacia Dios". El aspecto más sagrado del discurso maternalista recaía en una de las funciones más importantes que podía tener una piadosa de la fe católica: fomentar en otras mujeres la devoción. Para poder cristianizar los hogares era necesario "que la mujer ante todo [empezara] por sí misma, impregnándose, saturándose de Dios … para adquirir fortaleza [y] por todos los medios intensificar su vida espiritual." Sólo así, los católicos formarían "familias escogidas [para ir] conquistando [con] su ejemplo, hogares y más hogares, constituyendo la futura esperanza de salvar al mundo."[26]

Su programa maternalista se ajustó a las condiciones impuestas por Los Arreglos. Así, en la primera asamblea de la UFCM se plantearon nuevas dinámicas y formas de trabajo que dirigirían sus actividades en los años venideros. Sus principales preocupaciones fueron la instrucción religiosa, la acción educativa y la moralización de la población que se explicarán a continuación.

La instrucción cristiana

Las socias resaltaron la importancia de trabajar en torno a la "cristianización de las masas", era necesario comenzar por enseñar a las nuevas socias en particular a aquellas que trabajarían desde la parroquia. De esta forma, se instaló una comisión central de instrucción religiosa, que se dedicaría a dar cursos de doctrina católica y explicar las Sagradas Escrituras a las afiliadas. Este curso sería obligatorio para todas las socias del país, pero estaba dirigido a las militantes de la ciudad de México. Al mismo tiempo, se propuso la publicación de un *Boletín*, donde los sacerdotes sintetizarían la información necesaria sobre cultura religiosa y apoyarían la labor de la UFCM

25 "Restauración Cristiana de la Familia." Tema que presenta la señora Doña Refugio Goribar de Cortina, vicepresidenta del Comité Central de la UFCM a la Primera Asamblea General, en UIA, BFXC, AUFCM, caja 4, exp. 24, septiembre de 1932.

26 *Ibíd.*

con una serie de folletos pedagógicos. Mediante este *Boletín*, los sacerdotes y la dirigencia de la UFCM se aseguraban que se distribuyera un discurso homogéneo, claro, exacto y adecuado de la práctica y la devoción religiosa.[27]

A la par, se propuso un "experimento misionero". Las mujeres dedicadas al catecismo debían levantar un censo del número de manzanas en la jurisdicción de sus parroquias, también invitar a un niño y a una niña de cada manzana para que ellos se encargaran a su vez de convencer a sus compañeritos de asistir a las clases de doctrina. Igualmente, se señalaban una serie de estrategias de corte logístico, por ejemplo, la catequista podía abrir un centro de catecismo cerca de una escuela laica, para que a la salida pudiera "instruir a un buen número de niños que nunca asisten a las Iglesias."[28] Las catequistas debían también preocuparse por el ambiente familiar de los niños, fomentar que asistieran a misa con sus padres y que tomaran la comunión. Su labor iba más allá de la mera enseñanza del catecismo, debían adquirir reconocimiento público para convertirse en figuras representantes de la moral cristiana y debían infundir respeto entre sus vecinos para fortalecer los lazos de la Iglesia con las comunidades locales.

La acción educativa

El espacio que más se disputaron las Damas Católicas con el Estado fue el educativo. La educación laica era una imposición que iba en contra de sus intereses, desde su punto de vista, la instrucción religiosa debía ir de la mano con la estatal. Para ellas, no eran dos formas de enseñanza separadas, eran dos caras de una misma moneda que marcaba el desenvolvimiento social y moral del niño, de sus hijos y, en consecuencia, de la nación. Sin embargo, después de la Guerra Cristera que causó el cierre de sus escuelas gratuitas tuvieron que replantearse su modelo educativo.

Primero se propuso sostener los colegios católicos que sobrevivieron a la persecución religiosa. La intención era convertir a la UFCM en una orga-

27 "La Instrucción como fundamento de las socias de la Unión Femenina Católica Mexicana", en Primera Asamblea General de la UFCM, en UIA, BFXC, AUFCM, caja 4, exp. 24, f.6

28 "La Instrucción como fundamento de las socias de la Unión Femenina Católica Mexicana", en Primera Asamblea General de la UFCM, en UIA, BFXC, AUFCM, caja 4, exp. 24, f.8

nización con la capacidad de subvencionar estos centros. Se establecieron campañas de donaciones para recaudar fondos, se convenció a padres de familia que inscribieran a sus hijos en colegios particulares e incluso, se sugirió becar al mayor número de alumnos posible.

Fundar nuevas escuelas significaba tener que seguir el sistema curricular de la Secretaría de Educación Pública (SEP) y esconder la educación religiosa, o bien, fundar escuelas clandestinas que quedaran expuestas a ser clausuradas. Para evitar seguir estas rutas, la UFCM propuso utilizar sus recursos económicos para crear grupos escolares dedicados a la enseñanza religiosa en cada barrio o colonia, para ello se apoyarían en los directores de las escuelas particulares. Así, se rentaría un local que sería atendido por una maestra dedicada a "la sana educación de los niños." Esta forma de trabajo tenía además la ventaja de no tener que solicitar licencia de la SEP y de adaptarse a los recursos locales.[29]

La UFCM se planteó extender su labor educativa más allá de la educación básica. Buscó fundar academias comerciales en las que se dieran "cursos breves" dedicados a preparar a las jóvenes "que en la edad más peligrosa se ven precisadas a asistir a escuelas mixtas o a no poder ganar honradamente la vida por falta de preparación."[30] Al igual que la creación de grupos escolares, la extensión de su labor educativa hacia la educación profesional, les permitió actuar libres de inspección oficial. Este tipo de colegios no requerían de una gran inversión, sino de un local con uno o dos salones y una o dos profesoras, lo que reducía los gastos.

Se propuso conservar los lazos con la Asociación Nacional de Padres de Familia, pues la intención era mantener contacto con las madres de familia durante la vida escolar de los niños. Estos lazos también, les permitía tener un espacio de diálogo con ellas y promover conferencias sobre higiene, moral y enseñanzas prácticas sobre labores domésticas.

Buscaron crear actividades que acompañaran la educación escolar. Se fundaron *patios de recreo* para organizar el descanso al interior de las escuelas, coordinar juegos con "un alto valor educativo", donde los alumnos pudieran adquirir "el sentimiento del honor, de la responsabilidad, de la honradez y

29 "Escuelas: obras co-escolares, obras post-escolares" en Primera Asamblea General de la UFCM, en UIA, BFXC, AUFCM, caja 4, exp. 24, f.3

30 "Escuelas: obras co-escolares, obras post-escolares" en Primera Asamblea General de la UFCM, en UIA, BFXC, AUFCM, caja 4, exp. 24, f.4

del esfuerzo individual".[31] *Excursiones dominicales* para alejar a los niños "de las diversiones peligrosas", en ellas se enseñaba sobre historia y geografía, salud e higiene, así como actividades similares a las que desarrollaban los clubes de exploradores pero enfocadas a niños y jóvenes de bajos recursos a través de las parroquias. *Colonias de vacaciones* para llenar de actividades de estudio a los niños durante los largos periodos vacacionales, la intención era llevarlos al campo para enseñarles "deberes religiosos, trabajos domésticos, paseos al aire libre, trabajos manuales y juegos."[32] De esta forma se buscaba formar el hábito del orden. Se planteó trabajar de manera conjunta con la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), pues se sugería que ellos dirigieran este tipo de actividades.[33]

Estas acciones se plantearon como la alternativa católica a instituciones previamente establecidas como los Exploradores Mexicanos organización que había surgido en 1917 como iniciativa del entonces presidente Venustiano Carranza y que promovía la historia y el patriotismo mexicano (Jackson, 2013; Chavolla, 2018). A fin de preparar a las mujeres jóvenes de clases media y popular en la formación de "verdaderos hogares que escapen a la disolución y la ruina que a diario observamos," se propuso el establecimiento de Escuelas del Hogar que atendieran las enseñanzas religiosas, morales y, al mismo tiempo, les proporcionara conocimiento de psicología, higiene, y sobre todo, economía doméstica.[34] Los documentos encontrados no me permiten ubicar el tipo de actividades de recreación que se sugerían, los lugares donde se desarrollaron los patios de recreo, las excursiones dominicales, las colonias de vacaciones ni las escuelas de comercio para señoritas. Hasta este momento, sólo cuento con el proyecto que se presentó durante la Primera Asamblea General de la UFCM.

31 "Escuelas: obras co-escolares, obras post-escolares" en Primera Asamblea General de la UFCM, en UIA, BFXC, AUFCM, caja 4, exp. 24, f.6

32 "Escuelas: obras co-escolares, obras post-escolares" en Primera Asamblea General de la UFCM, en UIA, BFXC, AUFCM, caja 4, exp. 24, f.6

33 "Escuelas: obras co-escolares, obras post-escolares" en Primera Asamblea General de la UFCM, en UIA, BFXC, AUFCM, caja 4, exp. 24, f.6

34 "Escuelas: obras co-escolares, obras post-escolares" en Primera Asamblea General de la UFCM, en UIA, BFXC, AUFCM, caja 4, exp. 24, f.7

La moralización del hogar y demás actividades

Además de trabajar en torno a la formación religiosa y moral de niños y jóvenes, se preocuparon por trabajar periódicamente en el fomento de la devoción del apostolado de Jesucristo. La Unión organizó conferencias interparroquiales enfocadas en la formación religiosa de sus socias, en particular las dirigentes y las propagandistas.

Al mismo tiempo, se acordó convertir a las socias en un ejemplo a seguir en sus comunidades. La intención era impulsar una vida familiar basada en los valores religiosos, se pidió a las socias que promovieran los matrimonios católicos; que vigilaran la vida social de sus empleadas domésticas y de aquellas mujeres que asistían a misa. Además, debían promover la comunión y los rezos a la virgen María, "excelsa patrona de todas las madres", así como intensificar los convivios y las kermeses como actividades que favorecieran la cohesión social, la instrucción religiosa y la moral familiar. Por último, se encargarían de organizar aniversarios de familia, fiestas de navidad, año nuevo y día de Reyes, así como el día de las madres.[35]

Comentarios finales

La historia de las Damas Católicas no termina aquí. Al ser una organización que a la fecha se mantiene vigente, es necesario estudiarla más a fondo, describir y descubrir cómo se ha adaptado a los tiempos con una gran capacidad de trasformación.

La historiografía[36] ha logrado desentrañar algunos misterios de su vida asociativa durante la década de 1930, periodo en que la jerarquía eclesiástica les asignó la labor de reintroducir la fe y la devoción de la Iglesia católica, como la principal influencia en el orden moral de la sociedad mexicana. A partir de esta encomienda, las mujeres católicas mantuvieron una postura beligerante y activa, mantuvieron su organización nacional, fomentaron

35 "Conclusiones sobre los temas basados en las resoluciones de la primera Asamblea General Nacional de la A.C.M, en los puntos señalados a la U.F.C.M para su desarrollo" Primera Asamblea General de la UFCM, en UIA, BFXC, AUFCM, caja 4, exp. 24.

36 Boylan es la única autora que ha estudiado la historia de la Unión Femenina Católica de México durante el gobierno cardenista. En Boylan, 2000.

sus lazos sociales y sus vínculos de sociabilidad. En momentos de crisis o de pugna política, tal y como ocurrió durante la lucha contra la Educación Sexual durante el gobierno cardenista, salieron a la vida pública y se enfrentaron de manera beligerante contra las políticas gubernamentales (Del Castillo, 2000, pp. 203-226; Boylan, 2000; Arteaga, 2002).

El presente trabajo sostiene que, en el periodo de 1920 a 1940, las Damas Católicas acumularon suficientes experiencias que les permitieron posicionarse espacialmente en torno a las parroquias para construir redes sociales y lazos de solidaridad entre vecinos. Desde mi punto de vista, la Unión Femenina Católica Mexicana recuperó esta experiencia y la adaptó a la política impuesta por los estatutos de la Acción Católica.

El comportamiento y acción de las Damas, antes y después de 1930, estuvo fuertemente marcado por su postura maternalista, la cual les ofrecía una plataforma política enfocada a defender el papel tradicional de la mujer en el espacio público, así como su función como las guías morales en el espacio parroquial, escolar y, sobre todo, en el hogar.

La ciudad de México, a través de sus iglesias, se convirtió en el laboratorio sobre el cuál la militancia católica estableció un sistema de acción dedicado a defender y propagar la participación pública de la alta jerarquía eclesiástica. Las socias y las mujeres que asistían a sus centros sociales o grupos parroquiales formaron fuertes lazos de solidaridad y reciprocidad. Las primeras tuvieron un espacio donde desarrollar su espíritu filantrópico, al tiempo que adquirían reconocimiento público. Las segundas, tuvieron un espacio para la formación, recreación y ayuda mutua en caso de emergencia.

Durante la Guerra Cristera, las Damas se dedicaron a resolver problemáticas contingentes, como proteger a los sacerdotes y cristeros presos, y con ello tuvieron la oportunidad de actuar con mayor autonomía. La guerra ofreció una ventana hacia el otro lado, el de su vida parroquial, el de esas acciones que casi no se mencionan, quizá por ser tan cotidianas que les parecían ordinarias o quizá para evitar algún tipo de persecución. Cualquiera que fuera la razón, la guerra nos permite observar esas “redes de seguridad” que funcionaban en torno a las parroquias y templos. Gracias a estas redes pudieron vincularse con los barrios y colonias donde trabajaban y sostener la práctica religiosa de manera clandestina.

La firma de Los Arreglos de 1929 afectó directamente la vida asociativa de toda la militancia católica. Al igual que el resto de las organizaciones,

las Damas fueron forzadas a reestructurarse bajo los estatutos generales de la Acción Católica Mexicana. Tuvieron que modificar su nombre y replantearse su papel en el espacio urbano. Aunque dejaron de ser "Damas Católicas" no perdieron su identidad maternal, al contrario, la utilizaron para reforzarse internamente, para vincularse de mujer a mujer en torno a una dinámica que promovía los valores católicos como el eje de la vida doméstica, e impulsaba el sentido de comunidad entorno a la vida parroquial.

Las Damas crearon un modelo de organización, mantuvieron activa la participación comunitaria, así como la administración de servicios públicos dirigidos a los pobres y menesterosos, desarrollaron servicios educativos dirigidos al fomento del catecismo y de la fe. Queda pendiente para futuras investigaciones analizar cómo este modelo se fue trasformando a partir de 1932, cuáles fueron sus nuevas formas de acción, qué actividades se mantuvieron y cuáles cesaron.

Referencias bibliográficas

Aguirre Cristiani, M.G. (2008). *¿Una historia compartida? Revolución Mexicana y Catolicismo Social, 1913-1924.* México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana/Instituto Tecnológico Autónomo de México/Universidad Autónoma Metropolitana.

Arteaga, B. (2002). *A gritos y sombrerazos. Historia de los debates sobre educación sexual en México 1906-1946.* México: upn-Miguel Ángel Porrúa.

Aspe Armella, M. L. (2008). *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y La Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*: México, Universidad Iberoamericana/Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

Barraza Gómez, E.C. (2014). *En las entrañas de la urbe: política, patrimonio y planeación en la Ciudad de México (1912-1980)* Una historia desde sus Debates (Tesis para obtener grado de Maestra en Historia). unam, México.

Boylan, K.A. (2000). *Mexican Catholic Women's Activism, 1929-1940* (Tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía). Universidad de Oxford, Londres.

BOYLAN, K.A., (2009). Género, Fe y Nación. El activismo de las católicas mexicanas, 1917-1940. En G. Cano, *Et. Al., Género, poder y política en el México posrevolucionario.* México: Fondo de Cultura Económica.

CEBALLOS, M. (1986). El sindicalismo católico en México, 1919-1931. *Historia mexicana,* XXXV (4).

CHAVOLLA NAVARRO, D. B. (2018). Exploradores mexicanos y Scouts de México. Un espacio más de disputa por la juventud, 1938-1945. *CON-TEMPORÁNEA. Toda la historia en el presente*, *5* (9).

DEL CASTILLO TRONCOSO, A. (enero-abril 2000). Polémica en torno a la educación sexual en la Ciudad de México durante la década de los años treinta: conceptos y representaciones de la infancia. *Estudios Sociológicos, 18* (52).

ESPINOSA, D. (2003). Restoring Christian Social Order, The Mexican Catholic Youth Association (1913-1932). *The Americas, 59* (4).

ESPINOZA MOTTE, K. (2011). La resistencia militante de la Unión de Damas Católicas Mexicanas (1920-1930) (Tesis para obtener el título de Licenciado en Historia). Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México.

FOUCAULT, M. (1984). *Historia de la Sexualidad. La voluntad del saber.* México: Siglo XXI.

GARCÍA UGARTE, M. E. (1995). Los católicos y el presidente Calles. *Revista Mexicana de Sociología*, *57* (3).

GONZÁLEZ, F. M., (2001). *Matar y Morir por Cristo Rey.* Aspectos de la Cristiada. México: II-Plaza y Valdés.

HANSON, R. S. (1994). *The day of ideals: catholic social action in the age of the mexican revolution, 1867-1929"* (Tesis para obtener el grado de doctor en filosofía en el departamento de historia). Universidad de Indiana, Indiana.

JACKSON ALBARRÁN, E. (2012). Los Exploradores, la Cruz Roja de la Juventud y la expresión infantil de nacionalismo. México, 1920-1940. En S. Sosenski y E. Jackson Albarrán (coord.), *Nuevas miradas a la historia de la infancia en América Latina: entre prácticas y representaciones*. México: UNAM-IIH

KOVEN, S. Y MICHEL S. (1993). *Mother of a New World. Maternalist Politics and the origins of welfare states.* New York: Routledge.

Meyer, J. (2005). *La Cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado (1926-1929)*. México: Siglo xxi.

Miller, B., (1984). The Role of women in the mexican cristero rebellion. Las Señoras y las Religiosas. *The Americas, 40* (3).

Miranda Pacheco, S. (2008). *La creación del Departamento del Distrito Federal: urbanización, política y cambio institucional 1920-1934*. México: unam-iih.

O'dogherty Madrazo, L. (1991). Restaurarlo todo en Cristo: Unión de Damas Católicas Mejicanas, 1920-1926. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 14.

Schell, P. (1999). An Honorable Avocation for ladies: The work of the Mexico City Unión de Damas Católicas Mexicanas, 1912-1926. *Journal of Women's History, 4* (4).

Silva De La Rosa, A. P. (2004). *Los Caballeros de Colón y su participación en el conflicto religioso de 1926 a 1929* (Tesis que para obtener el título de licenciado en historia). Facultad de Filosofía y Letras, unam, México.

Vivaldo Martínez, J. P. (2011). La Unión de Damas Católicas Mexicanas 1912-1929: Una historia política (Tesis para obtener el grado de maestro en Historia). uam, México.

Hemerografía

Acción femenina, ciudad de México.
El Universal, ciudad de México.
Excélsior, ciudad de México.



La construcción del *Modus Vivendi*: el fin de un ciclo y el inicio de un largo proceso



La Cruzada Eucarística y la Campaña Espiritual: contraofensiva eclesiástica en el inicio del *Modus Vivendi*

Gabriela Díaz Patiño[1]

Introducción

En este texto se presenta uno de los programas eclesiásticos que pretendió reincorporar a la niñez en el proyecto de "renovación" del catolicismo que se estaba definiendo a partir de la Santa Sede desde principios del siglo XX, mismo que se extendió por todo el mundo católico y llegó a México en un contexto político particular en el que, asimismo, se estaban redefiniendo las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado posrevolucionario después de la firma de los tratados de la llamada "paz cristera".

La Cruzada Eucarística de los Niños en México, fue primero una asociación católica fundada a principios de la década de 1920, y posteriormente –desde la firma de Los Acuerdos de 1929– se manifestó en todo un programa eclesial diseñado por miembros de la Compañía de Jesús con el apoyo del episcopado nacional, ya no sólo con el objeto de introducir a la niñez y juventud mexicana en el proyecto de reevangelización de las sociedades, sino de "rescatar" a este sector de la sociedad de las políticas socialistas, anticlericales y antirreligiosas impuestas por los gobiernos posrevolucionarios de México.

1 Centro de Estudios Interdisciplinares y Escuela Nacional de Antropología e Historia.

En el contexto de Los Acuerdos de "paz cristera", firmados por la jerarquía eclesiástica mexicana y el gobierno de Emilio Portes Gil en 1929, la Cruzada Eucarística de los Niños, reapareció, después de los años más álgidos del movimiento armado, como un programa eclesial que quería reestablecer las relaciones de la sociedad con la institución eclesiástica sin cruzar los límites estipulados en los acuerdos, es decir, sin tocar temas políticos y limitando su espacio de acción a lo meramente espiritual. Sin embargo, como siempre ocurre con las respuestas de la Iglesia católica, el programa tuvo alcances de influencia tan amplios que logró incluso desafiar abiertamente tanto algunas de las leyes constitucionales relativas al tema religioso y eclesiástico –entre ellas las manifestaciones religiosas públicas y la instrucción religiosa en espacios abiertos– como los acuerdos del *Modus Vivendi*, convirtiéndose de esta forma en una verdadera ofensiva del episcopado nacional contra las pretensiones del Estado revolucionario de limitar la influencia de la Iglesia católica al ámbito estrictamente privado de los ciudadanos mexicanos.

Me interesa hacer una revisión de lo que la niñez representaba para la institución eclesiástica católica en perspectiva con lo que representaba para el Estado revolucionario, entendiendo su relación con los proyectos educativos estatales en la década de 1930. Esto nos permitirá entender los alcances que se visualizaban con el reforzamiento de un programa eclesial como lo fue la Cruzada Eucarística de los Niños.

El anticlericalismo como marco contextual

La ambivalente postura de la Iglesia católica mexicana y de miembros del Partido Católico Nacional frente al golpe de Estado infringido contra el gobierno de Francisco I. Madero, por parte de Victoriano Huerta en 1913, dio pie a una nueva oleada de sentimiento anticlerical entre quienes continuaron con el movimiento revolucionario; sentimiento que se reforzaría cuando en enero de 1914 desfilaron juntos miembros del gabinete huertista y de la clerecía nacional en una celebración pública para la Renovación de la Consagración de México al Sagrado Corazón de Jesús (Díaz, 2001, pp. 136-181).

Venustiano Carranza, uno de los primeros revolucionarios en desconocer el gobierno de Victoriano Huerta y llamar a las armas para destituirlo y reestablecer el orden constitucional, marcó la tónica anticlerical que se establecería entre los gobiernos revolucionarios y la Iglesia católica en Mé-

xico en la primera mitad del siglo XX. Enrique Krauze describe a Venustiano Carranza como un hombre fuertemente influido por el liberalismo juarista, el más radical en el sentido de querer transformar la estructura corporativa virreinal que dominaba la vida y mentalidad de la sociedad mexicana (Krauze, 2002, pp. 7-17). En ese sentido, la Constitución de 1857 había logrado establecer la separación de poderes de la Iglesia católica y del Estado nacional.[2] Ese sería uno de los puntos que en materia religiosa defendería el proyecto de los constitucionalistas encabezados por Carranza en el movimiento revolucionario. Pese a la postura fuertemente anticlerical que sostuvo Carranza durante sus años al mando del ejército constitucionalista (1913-1916) en los que clausuró y saqueó propiedades eclesiásticas, desterró obispos y clérigos, cerró escuelas católicas, entre otras acciones, una vez que se convirtió en presidente optó por el camino legislativo para frenar la influencia social, económica y cultural de la Iglesia católica.

La Constitución de 1917 no sólo reforzó los logros de las reformas liberales decimonónicas, sino que estableció constitucionalmente un Estado laico que pretendía mantener todo lo concerniente a asuntos religiosos dentro del ámbito privado. Los artículos 3º, 5º, 24º, 27º y 130º limitaron las posibilidades de acción de la institución eclesiástica en prácticamente todos los ámbitos de influencia: en el político, con la prohibición a cualquier miembro del clero a ejercer el derecho al voto pasivo y activo,[3] además de frenar la posibilidad de reestructuración eclesiástica mediante la renovación de sus bases clericales;[4] en el social, frenando las posibilidades de organización de

2 La lucha liberal juarista logró descartar la mención de la religión católica como la única del Estado, expedir las leyes de desamortización de los bienes eclesiásticos, las leyes del registro civil y de cementerios, el libre ejercicio de cualquier culto religioso y la prohibición de fueros y tribunales especiales, entre otros logros.

3 Artículo 130º "Los ministros de los cultos nunca podrán, en reunión pública o privada constituida en junta, ni en actos del culto o de propaganda religiosa, hacer crítica de las leyes fundamentales del país, de las autoridades en particular, o en general del gobierno; no tendrán voto activo ni pasivo, ni derecho para asociarse con fines políticos." *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Querétaro, 1917, p. 155. Recuperado de: https://constitucion1917.gob.mx/work/models/Constitucion1917/Resource/246/1/images/const1917.pdf

4 Artículo 5º: "La Ley prohíbe el establecimiento de órdenes monásticas. […] La Legislatura de los estados únicamente tendrán facultad de determinar, según las necesidades locales el número máximo de ministros de los cultos". *Ídem*, p. 5.

asociaciones obreras o caritativas con carácter religioso; en el económico, mediante el cambio de muchas propiedades eclesiásticas que pasaron a ser de la Nación;[5] en el cultural, con la limitación de las manifestaciones religiosas al ámbito privado o al interior de los templos,[6] y, en el espacio educativo, con la prohibición de la enseñanza religiosa tanto en escuelas del gobierno como en particulares. Es muy posible que este ámbito fuera el de mayor preocupación para el episcopado nacional, en la medida en que se podían perder los primeros años formativos de la infancia mexicana.[7]

Desde luego, la respuesta no se hizo esperar y desde el exilio miembros del episcopado nacional le hicieron un amplio reclamo al Estado por establecer en la nueva constitución leyes que, desde su perspectiva, vulneraban los derechos elementales de la Iglesia y sus miembros, con el argumento de

---

5 Artículo 27º: "Las asociaciones religiosas denominadas iglesias, cualquiera que sea su credo, no podrán en ningún caso tener capacidad para adquirir, poseer o administrar bienes raíces, ni capitales impuestos sobre ellos; los que tuvieren actualmente, por sí o por interpósita persona entrarán al dominio de la Nación, concediéndose acción popular para denunciar los bienes que se hallaren en tal caso. La prueba de presunciones será bastante para declarar fundada la denuncia. Los templos destinados al culto público son de la propiedad de la Nación, representada por el Gobierno Federal, quien determinará los que deben continuar destinados a su objeto. Los obispados, casas curales, seminarios, asilos o colegios de asociaciones religiosas, conventos o cualquier otro edificio que hubiere sido construido o destinado a la administración, propaganda o enseñanza de un culto religioso, pasarán desde luego, de pleno derecho, al dominio directo de la Nación, para destinarse exclusivamente a los servicios públicos de la Federación o de los estados en sus respectivas jurisdicciones. Los templos que en lo sucesivo se erigieren para el culto público, serán propiedad de la Nación." *Ibidem*, p. 30.

6 Artículo 24º "Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Todo acto religioso de culto público deberá celebrarse precisamente dentro de los templos, los cuales estarán siempre bajo la vigilancia de la autoridad." *Ibidem*, p. 23.

7 Artículo 3° "La enseñanza es libre; pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria, elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares. Ninguna corporación religiosa, ni ministro de algún culto, podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria. Las escuelas primarias particulares sólo podrán establecerse sujetándose a la vigilancia oficial. En los establecimientos oficiales se impartirá gratuitamente la enseñanza primaria." Ibidem, p. 3.

que la mayoría de ellos eran ciudadanos mexicanos.[8] En un sentido similar, María Gabriela Aguirre Cristiani apunta que la jerarquía eclesiástica, a través de diversos documentos, llamó a sus huestes seglares a reactivar su participación en los espacios vetados al clero para que, a través de esa apropiación, se mantuviera activo el programa de reconstrucción del orden social cristiano en el país (Aguirre, 2017, pp. 170-172).

Diversas asociaciones que ya venían trabajando en México desde principios del siglo XX como los Caballeros de Colón, las Damas Católicas, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, la Asociación de los Padres de Familia, entre otras, restablecieron sus actividades con más fuerza, dotándolas de un cariz combativo frente a las leyes antirreligiosas y los gobiernos posrevolucionarios. En 1919, Carranza autorizó el retorno del alto clero en el exilio y con ello propició el restablecimiento de las relaciones Estado-Iglesia y las actividades pastorales de los obispos. En noviembre del mismo año, Emeterio Valverde Téllez, obispo de León, incitó a la construcción de un monumento en honor al Sagrado Corazón de Jesús en el cerro del Cubilete, mismo que quedó terminado en abril de 1920. Su inauguración sirvió de pretexto perfecto para aglutinar a miles de fieles "que marcharon en procesión cantando unos y gritando otros ¡Viva Cristo Rey!". La convocatoria lograda fue de tal magnitud que se pensó en la construcción del monumento "más grandioso", que sustituiría al que recién inauguraban, desafiando abiertamente las leyes constitucionales (Díaz, 2001, pp. 157- 162). (Véase imagen 1).

Murió Carranza y llegó al poder el sonorense Álvaro Obregón, quién trató inicialmente de llevar una buena relación con las altas esferas eclesiásticas. Esto se manifestó primero con la autorización presidencial de la entrada del Delegado Apostólico, Ernesto Filippi, en diciembre de 1921, y después mediante las relaciones diplomáticas entabladas por ambos dignatarios y el propio acercamiento de Pío XI a Obregón por correspondencia (Alejo, 2014, pp. 403- 431).

Sin embargo, a pesar de las buenas comunicaciones establecidas entre el presidente y el delegado, en enero de 1923 se le notificó a monseñor Fi-

8 "Protesta que hacen los prelados mexicanos que suscriben en ocasión de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos publicada el día 5 de febrero de 1917", 24 de febrero de 1917. Recuperado de: http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1917-PPMCnst.html

lippi que debía salir inmediatamente del país por haber violado el artículo 24 de la constitución al encabezar la bendición de la primera piedra de un nuevo monumento a Cristo Rey en el cerro del Cubilete, en Silao, Guanajuato (Alejo, 2014, p.429).



Imagen 1: Ceremonia en el Cerro del Cubilete, Guanajuato, que formalizó el inicio de la construcción del segundo monumento a Cristo Rey. Se colocó la primera piedra el 11 de enero de 1923. El monumento que corresponde a esta fotografía era una réplica a escala del que se puede ver en la actualidad. AGN, Archivo Fotográfico Díaz, Delgado y García, caja 48/14. Recuperado de:: http://biblioweb.tic.unam.mx/libros/mexico/decadas/20-30/fotos/xx_112.html

* N. del E. Las imágenes de este trabajo tienen un valor testimonial. Las fuentes proporcionadas corresponden a publicaciones de la época.

A partir de ese momento la situación político-religiosa de México se deterioró rápidamente. El nuevo presidente, Plutarco Elías Calles, a diferencia de sus antecesores, decidió establecer controles más severos para hacer efectivas las leyes constitucionales y dejar clara la supremacía del Estado sobre el resto de las instituciones. El primer movimiento de Calles fue brindar apoyo a la creación de la Iglesia Católica Apostólica

Mexicana (1925), independiente del Vaticano. Más adelante se les otorgó a los gobernadores la facultad para decidir el número de ministros de culto. Asimismo, se estableció la llamada política de desfanatización religiosa encaminada principalmente al ámbito educativo en los espacios rurales y, finalmente, en junio de 1926, se promulgó la Ley de Tolerancia de cultos, mejor conocida como Ley Calles, que restringía de nueva cuenta los actos religiosos de cualquier tipo como ceremonias religiosas, fiestas populares, catequesis, etcétera. Asimismo, al interior de los templos, la ley puso más límites a cualquier corporación religiosa o miembro eclesiástico para establecer colegios o escuelas particulares, además de prohibir cualquier tipo de prensa de carácter religioso.[9]

La reacción a estas disposiciones motivó una organización eclesial mucho más ofensiva, tanto de la jerarquía eclesiástica –a través de la planificación del boicot al Estado mediante varias medidas comandadas desde el episcopado mexicano–, como de los fieles, estos últimos a través de la Liga Nacional de Defensa Religiosa, fundada en febrero de 1925 y a la que se sumaron otras asociaciones de relevancia dentro del movimiento católico social del país.

El resultado fue finalmente la decisión episcopal, con la autorización del papa, de hacer un llamado a las armas para la defensa de la religión, llamado que tuvo una respuesta inmediata por parte de la feligresía, sobre todo en los estados del centro y occidente del país. La guerra fue devastadora, tras dos años de enfrentamiento, en donde no parecía haber una clara tendencia de dominio por ninguno de los dos bandos, miembros del episcopado mexicano pronto se percataron de que la posibilidad de negociar modificaciones a las leyes no se lograría con la prolongación de la rebelión, y en ese sentido se pensó en trabajar en un Acuerdo de Paz, mismo que se concluyó bajo la presidencia de Emilio Portes Gil.

En los acuerdos firmados, quedó establecida la no participación política por parte del clero nacional, así como el repudio del episcopado hacia toda organización laica o religiosa armada que enfrentara al Estado; además, no hubo una sola modificación a los artículos de la Constitución de 1917, que limitaban la presencia clerical en el ámbito educativo y político,

9 *Diario Oficial*, 2 de julio de 1926, on-line: http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?cod_diario=190707&pagina=1&seccion=1

ni a la ley del 2 de julio de 1926 –Ley Calles– que exigía, entre otras cosas, el registro de los sacerdotes. Por tanto, como lo señala Roberto Blancarte, los acuerdos consistieron básicamente en la apertura de los templos, el restablecimiento de los servicios eclesiásticos y el llamado del episcopado para cesar la rebelión armada (Blancarte, 2012, pp. 29-34).

La idea de que mejorarían las relaciones Iglesia católica y Estado nacional después de Los Acuerdos de 1929 se quedó en eso porque las hostilidades y la continuidad de medidas anticlericales durante el periodo conocido como el Maximato (1928-1934), no cesaron. A decir del propio Plutarco Elías Calles, lo que pretendía el Estado revolucionario era acabar con la enajenada conciencia católica del pueblo. En la búsqueda de ese objetivo las administraciones de los gobiernos posrevolucionarios, sobre todo bajo el gobierno del general Lázaro Cárdenas, pensaron en cambios importantes en la educación como la prohibición de enseñanza religiosa en escuelas particulares, la integración de la educación sexual como materia obligatoria a nivel primaria o, el establecimiento constitucional de una educación de carácter socialista. Con ello, se pretendía limitar el alcance de la institución eclesiástica sobre las conciencias más jóvenes de la población mexicana.[10] El panorama para la Iglesia católica en el país parecía desalentador. Sin embargo, pronto encontraron mecanismos para contrarrestar las medidas gubernamentales. Lo importante era lograr verdaderamente un *Modus Vivendi* con el Estado.

Sería bajo el gobierno de Lázaro Cárdenas –a pesar del establecimiento constitucional de una educación socialista– que muchas de las disposiciones anticlericales emanadas de los gobiernos anteriores comenzaron a ser ignoradas. De esta manera, se practicó una política laxa que dio cabida al llamado *Modus Vivendi* entre la Iglesia y el Estado en el país.

Frente a unas negociaciones que claramente continuarían frenando la presencia clerical y religiosa en el ámbito educativo y político, miembros del episcopado y la clerecía nacional optaron por concentrar los esfuerzos de organización católica en México siguiendo los lineamientos que Pío XI

10 En julio de 1934 Calles enfatizaba la urgencia de "…apoderarnos de la conciencia de la niñez, de la conciencia de la juventud, porque son y deben pertenecer a la Revolución", y para ello habría que "sacar al enemigo de esa trinchera, donde está la clerecía, dónde están los conservadores, me refiero a la educación, me refiero a la escuela…". (Citado en Guerra Manzo, 2007, p. 137).

replanteó para la Acción Católica.[11] En buena medida esas disposiciones se estaban convirtiendo en el único camino viable para restablecer la catolicidad en el país.[12]

En ese sentido, la reorganización de las agrupaciones laicas después de la firma de Los Arreglos de Paz, ahora integradas todas al programa de Acción Católica en el país bajo la observación del episcopado, fue sustancial para reincorporar en la sociedad la cultura católica que estaba amenazada por las políticas de los gobiernos revolucionarios.

Este sería el contexto en el que se insertó el programa de la Cruzada Eucarística de los Niños en México.

"Los cruzados"

Uno de los golpes más duros sufridos por la Iglesia católica y el catolicismo durante el amplio proceso de secularización que se desató en el mundo occidental a lo largo del siglo XIX, se apreciaba en la pérdida de espacios para adoctrinar a las nuevas generaciones formadas al amparo de los gobiernos de ideología liberal.

Si bien la reacción de la Santa Sede a través de Pío IX fue, primero, de condena absoluta al liberalismo sin dejar opción a ningún tipo de acercamiento con el catolicismo, más tarde, con León XIII, la propuesta fue aceptar los cambios de la secularización y de los nuevos tiempos y lograr recuperar los espacios a través del apoyo seglar. Serían los fieles quienes lograron, efectivamente, la recuperación de espacios como las asociaciones católicas caritativas y obreras, la introducción seglar en el mundo de la propaganda religiosa a través de una amplia red de publicaciones y, la creación de partidos políticos que pugnaban por la defensa de la institución eclesiástica y de la tradición católica. Muchos fueron los espacios de influencia recuperados, sin embargo, el triunfo del liberalismo con la creación

11 Movimiento católico que hacia 1930 pretendía redirigir la organización de los fieles bajo el mando clerical. Pío XI la definió como "participación de los laicos en el apostolado jerárquico". Pío XI, Epist. Quae Nobis ad Card. Bertram 13 nov. 1928.

12 Roberto Blancarte apunta que durante una reunión celebrada el 24 de diciembre de 1929 entre algunos miembros de la jerarquía católica mexicana, directivos de asociaciones católicas seglares y religiosas se delinearon las medidas para establecer la Acción Católica Mexicana (Blancarte, 2012, p. 33).

de nuevos Estados nacionales que luchaban por colocar a la Iglesia católica en una posición de subordinación frente al Estado aumentó la animadversión frente a naciones y políticas que limitaban la acción clerical. Con este clima adverso, confluyeron corrientes de pensamiento como el espiritismo, el teosofismo, el socialismo, que cuestionaban también el predominio de la cultura católica en occidente.

Con el inicio del siglo XX, la geopolítica mundial presentó un panorama distinto y de nuevos retos al proyecto eclesial, ya no de restauración sino ahora de renovación del catolicismo, delineado así a partir de Pío X. Las dos guerras mundiales, los trastornos económicos internacionales que ampliaron la brecha entre los diversos sectores sociales, la lucha hegemónica entre los países capitalistas contra los países de ideología comunista, los avances tecnológicos, particularmente en el ramo de las comunicaciones, las luchas por los derechos civiles y la inserción de la mujer al campo laboral y profesional fueron acontecimientos que trastocaron los modos tradicionales de vida en occidente.

Desde esa perspectiva, a principios del siglo XX la latente preocupación de la Iglesia católica se centró en la pérdida de fe que se generaba en algunos sectores de las sociedades. La Iglesia consideraba que esa pérdida creció por los límites que los gobiernos liberales le impusieron a la institución desde el siglo anterior –con restricciones a la instrucción religiosa infantil, por citar un ejemplo relacionado con nuestro tema– y por el fuerte avance del movimiento de expansión de las iglesias protestantes y su efectivo enlace con los espacios de educación y difusión de sus doctrinas.

Tradicionalmente la niñez era una parte sustancial de continuidad generacional y extensión del mensaje evangélico y las tradiciones cristianas. A través de la transmisión catequética a las nuevas generaciones ya fuese en los templos, en las escuelas particulares que se conservaron, en las asociaciones católicas seglares y en el impulso del papel de las mujeres como portadoras de la fe al interior de los hogares; los niños parecían garantizar tanto la continuidad doctrinal como el respaldo a la institución eclesiástica como salvaguarda de los valores, prácticas y rituales del catolicismo. El proyecto de renovación religiosa emprendido desde el Vaticano,[13] avizoraba los

13 Ya Pío IX había autorizado desde 1865, un movimiento infantil de oración que se expandió en los colegios, escuelas y residencias católicas, llamando a los niños participantes "los cruzados", quienes se sumaron a las acciones de restauración católica por medio de oraciones, horas de silencio, sacrificios y comuniones.

peligros que, desde la óptica eclesiástica, estaban sufriendo no sólo la Iglesia católica y el catolicismo, sino las sociedades completas. Esto favoreció el diseño de estrategias de incorporación de los niños a través de diversos programas pastorales. De esta manera, sería la niñez un baluarte primordial de continuidad de los valores y prácticas del catolicismo.

En 1910, motivados por los decretos de Pío X y las instrucciones para llevar a cabo el programa de Acción Católica, se vinculó la participación infantil en el movimiento de renovación del catolicismo a través del ejercicio de la comunión frecuente. En agosto de ese año Pío X escribió una encíclica en la que señalaba la importancia de introducir a los niños en el ejercicio eucarístico, planteando cuestiones relevantes con relación al desarrollo de la razón en la infancia. Al respecto señalaba:

> La edad de la discreción, tanto para la confesión como para la Sagrada Comunión, es aquella en la cual el niño empieza a raciocinar; esto es, los siete años, sobre poco más o menos. Desde este tiempo empieza la obligación de satisfacer ambos preceptos de Confesión y Comunión.
> Para la primera confesión y para la primera Comunión, no es necesario el pleno y perfecto conocimiento de la doctrina cristiana. Después, el niño debe ir poco a poco aprendiendo todo el Catecismo, según los alcances de su inteligencia.
> El conocimiento de la religión, que se requiere en el niño para prepararse convenientemente a la primera Comunión, es aquel por el cual sabe, según su capacidad, los misterios de la fe, necesarios con necesidad de medio, y la distinción que hay entre el Pan Eucarístico y el pan común y material, a fin de que pueda acercarse a la Sagrada Eucaristía con aquella devoción que puede tenerse a su edad. (Pío X, 1910)

En 1914, dentro del marco de los inicios de la Gran Guerra, se sumaron al proyecto papal dos propuestas para incentivar a la niñez a ser partícipes del proyecto de renovación católica en el mundo. En Bélgica el padre Edouard Poppe creó la Cruzada Eucarística para promover la devoción eucarística entre los niños, exhortándolos a lograr el acercamiento a Dios a través de la oración, la comunión, el sacrificio y el apostolado. De la misma forma, el Congreso Eucarístico Internacional que se realizó en Lourdes, Francia, llamó a “una gran liga eucarística de pequeños que suscitaría desde la infancia un movimiento general hacia la Hostia”. Y, en 1916, bajo el liderazgo del sacerdote jesuita Albert Bessières, se estableció oficialmente la

organización Cruzada para niños,[14] movimiento que se expandió por todo el mundo católico y que estaba asociado a las actividades del Apostolado de la Oración.

La Cruzada Eucarística de los Niños en México

Conviene recordar que, durante el proceso secularizador decimonónico, con las Leyes de Reforma, los sectores más conservadores –integrados por religiosos y laicos– concentraron buena parte de sus esfuerzos en la construcción de espacios de recomposición religiosa, esto es, la creación de asociaciones católicas caritativas y obreras, el impulso hacia una amplia prensa católica y la organización de ceremonias religiosas que llamaran a los fieles a las calles desafiando las leyes liberales. Respecto a la niñez, de alguna forma se daba por sentado que esos mismos espacios encaminarían la evangelización de las nuevas generaciones junto con las escuelas particulares que todavía, hacia el último tercio del siglo XIX y los primeros años del XX, mantenían una presencia importante. También se fundaron nuevas escuelas de la mano de las congregaciones religiosas francesas y españolas como los colegios salesianos, por ejemplo, que se asentaron en el país durante esos años. La Cruzada Eucarística de los Niños se establecería en México a principios de la década de 1920, después de la Revolución y del establecimiento de una constitución que marcaba nuevos elementos de separación entre las instituciones eclesiásticas y el Estado. Ese movimiento católico marcó una nueva pauta en los esfuerzos eclesiásticos para la evangelización de las nuevas generaciones.

La inspiración de este movimiento en el país, al igual que en Europa, la encontraron algunos párrocos primero en los documentos papales de Pío X sobre el movimiento de Acción Católica para el restablecimiento del catolicismo en las sociedades modernas. Y, segundo, en la situación particular que estaba viviendo la Iglesia católica mexicana con los gobiernos

14 En el contexto de la Primera Guerra Mundial, las alumnas del colegio de Saint Seurin, en Burdeos, Francia, motivadas por sus profesoras escribieron una serie de cartas a diversos generales franceses que estaban luchando, en donde se les informaba que frente a la imposibilidad de combatir en los campos de guerra habían optado por luchar a través de sus oraciones, sacrificios, horas de trabajo o comuniones y con ello "ayudar a obtener la victoria". De esta acción organizada tuvo conocimiento el padre Bessières quién propuso la creación de un movimiento denominado Cruzada para niños.

revolucionarios, así como en la serie de documentos que lanzaron, desde el exilio, miembros del episcopado nacional mexicano de los que ya hemos hecho mención y en los que se exhortaba a la población en general, principalmente seglares, a organizarse para reconquistar la libertad religiosa que la Constitución de 1917 les estaba arrebatando.

El padre Toribio Romo, mártir cristero y santo canonizado en el 2000, recién ordenado sacerdote en 1922 inició su labor pastoral siguiendo el programa de la Acción Católica promovido por el papado. Desafiando las leyes constitucionales que prohibían la enseñanza y organización religiosa en establecimientos oficiales y particulares, fundó centros de instrucción religiosa en todas las manzanas de los pueblos y rancherías de las parroquias de Tuxpan, Yahulica y Cuquío, en la zona de Los Altos de Jalisco, a donde fue encomendado en sus primeros años sacerdotales. Ahí mismo, siguiendo el programa de Acción Católica que se estaba desarrollando en Europa, fundó la Cruzada Eucarística de los Niños.[15]

Un año después, en 1923, la asociación jesuita del Apostolado de la Oración[16] en la ciudad de México decidió fundar una réplica de la organización del padre Toribio vinculada a los ejercicios espirituales practicados por el Apostolado de la Oración, pero destinada a la niñez. Así, surgió la asociación Cruzada Eucarística de los Niños. Desde luego el nombre quería hacer alusión a las cruzadas medievales colocando a los niños como pequeños soldados de Cristo bajo los nuevos signos de combate impuestos por la modernidad; de ahí una cruzada espiritual, una lucha a través de las armas simbólicas más importantes del catolicismo: la comunión en los años más tempranos del ser humano. La recepción del movimiento fue positiva en la medida que se expandió con rapidez; la asociación se comenzó a establecer en diversos centros parroquiales y colegios católicos integrando a miles de niñas y niños.

Al tiempo que eso ocurría, se constituyó un órgano de difusión, a través de una revista ilustrada con el mismo título de la asociación: *La Cruzada Eucarística*, de importante contenido sobre los avances del movimiento cruzado

---

15 Luis Alfonso Orozco, "Madera de héroes. Semblanza de algunos héroes mexicanos de nuestro tiempo". Recuperado de: http://es.catholic.net/op/articulos/53246/toribio-romo-gonzlez-santo.html#modal

16 Asociación religiosa dirigida por la Compañía de Jesús y que promovía la devoción al Sagrado Corazón de Jesús vinculándola a la práctica de la comunión frecuente.

en todo el país. A través de los años en los que circuló la publicación (1922 a 1951) –dirigida hasta 1938 por el padre Joaquín Cardoso S. J., y a partir de ese año por el padre José Antonio Romero S. J.– se observa el despliegue del movimiento. (Véase imagen 2).



Imagen 2. Acercamiento a la portada de la revista *La Cruzada Eucarística*, enero de 1922.

En sus páginas aparecían cartas de párrocos de todo el país: Desde la más remota ranchería o colegio, hasta las ciudades más pobladas. A la redacción de la revista llegaban misivas acompañadas con fotogra-

fías de niños participantes de La Cruzada Eucarística. En las imágenes impresas que observamos, había niños y niñas debidamente alineados y vestidos para las fotografías. En varias de ellas aparecen con el símbolo de los cruzados, a la usanza medieval, siempre acompañados por el párroco. (Véanse imágenes 3 y 4).

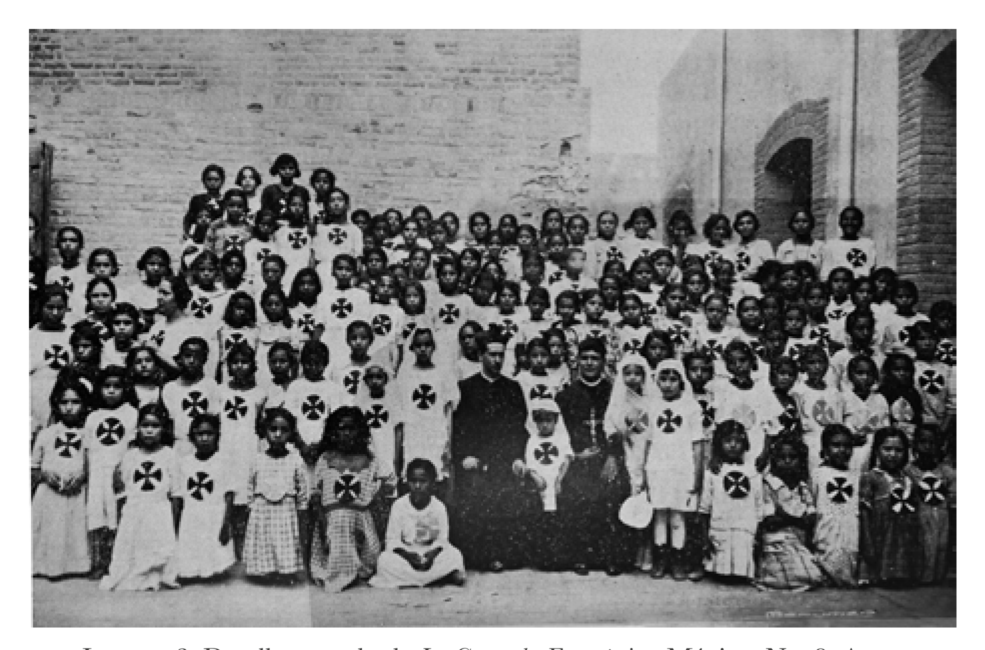


Imagen 3. Detalle tomado de *La Cruzada Eucarística*, México, No. 8, Agosto de 1923, p. 24.

Las cartas eran amplias crónicas redactadas por los párrocos, que relataban el entusiasmo con el que los niños y niñas participaban de los ejercicios y programas establecidos por La Cruzada Eucarística. La revista fue construyendo un discurso en torno al predominante papel de la niñez y juventud en el movimiento de renovación católica en varios países, pero con particular énfasis en México. Se hacía hincapié en la necesidad de recuperar ciertos valores que desde la percepción católica se estaban perdiendo. Líneas como la siguiente son elocuentes de ese tipo de discurso: "la fibra de la generosidad se ha roto en el corazón del hombre, y extiend[e] su aserto hasta el corazón del niño". Las aspiraciones materiales que, según *La Cruzada Eucarística*, influían en el pensamiento de las nuevas generaciones, propiciaban un rechazo social por "las historias de heroísmo, valor y sacrificio"



Imagen 4. Detalle tomado de *La Cruzada Eucarística*, México, No. 7, Julio de 1923, p. 24. La fotografía original contiene un pie que dice: "Cruzada Eucarística de S. Sebastián del Sgdo. Corazón, Guadalajara."

por lo que se exhortaba a educadores y maestros afines a la publicación, a promover trabajos en torno a "la historia de los grandes hechos" a través de "la narración de vidas heroicas" con especial énfasis en los ideales de patriotismo, nobleza, caridad y abnegación, valores defendidos por la Iglesia católica que la modernidad amenazaba.[17]

La Cruzada Eucarística tuvo una participación sustancial en diversos movimientos de la Acción Católica y de las medidas que estaba realizando el episcopado mexicano para contrarrestar las políticas antirreligiosas de los gobiernos revolucionarios. Un ejemplo de ello fue la organización del Primer Congreso Eucarístico Nacional que se llevó a cabo en 1924 y al que se invitó a participar mediante una serie de ejercicios espirituales y actos conmemorativos a las niñas y niños de la asociación. Cabe señalar que el despliegue que tuvo el acto motivó una fuerte denuncia del propio presidente Álvaro Obregón hacia la jerarquía eclesiástica por "violar las Leyes de Reforma, con actos de culto externo" que se sumaban a los sucesos del

17 J. Cardoso S. J., "¡Misioneros!... ¡Misioneros!" en *La Cruzada Eucarística*, no. 7, julio de 1923, pp. 2-4

Cerro del Cubilete que, como vimos, contribuyeron a la expulsión del Delegado Apostólico.

Hacia 1926, tras la aplicación de las leyes que impedían la instrucción religiosa en escuelas particulares y la enseñanza por parte del personal religioso, muchos colegios fueron cerrados. En este escenario el movimiento de La Cruzada Eucarística, a través de su revista y su estructura organizacional, exhortó a la niñez a permanecer dentro de la asociación para que su formación religiosa no perdiera continuidad, independientemente de la escuela en la que continuaran con sus estudios laicos, se hacía un llamado a las niñas y niños un poco más grandes para no olvidar en su formación universitaria los valores establecidos por el catolicismo, enraizados durante los años infantiles.

Las actividades de la asociación y de la propia revista *La Cruzada Eucarística* se vieron afectadas por el movimiento religioso armado iniciado en 1926. La publicación fue suspendida entre 1927 y 1929, hacia finales de ese año vuelve a salir a la luz. A través de ella nuevamente se pueden observar los movimientos realizados por el episcopado y la preocupación latente sobre el tema de la educación y la niñez. Además de los ejercicios espirituales, el trabajo de la revista se apreciaba también en advertencias editoriales y diversos artículos contra el comunismo y la educación sexual en las escuelas primarias, que también fue objeto de rechazo con la venta de un libro titulado *La Iglesia y la educación sexual* editado por la Asociación Católica Francesa Mariage Chretien y vendido en las librerías manejadas por la Compañía de Jesús.

La Campaña Espiritual por la Niñez Mexicana en apoyo de la Cruzada Eucarística

Frente a todas las iniciativas de los gobiernos revolucionarios dirigidas hacia lo que Calles denominó “la desfanatización de México”, el episcopado nacional buscó programas que sin salir de Los Arreglos de 1929 pudieran contrarrestar con efectividad las leyes gubernamentales.

Con eso en mente, en 1934, el arzobispo de México, Pascual Díaz Barreto hizo un llamado público “al clero secular y regular, y muy especialmente a los Sres. Párrocos y directores de Asociaciones religiosas y piadosas” para dar inicio a “una verdadera Campaña Espiritual por la Niñez

Mexicana" debido a "la terrible situación que reina respecto a la instrucción y educación de la niñez". Se contempló que este movimiento fuera nacional y que el padre José Antonio Romero S. J. fungiera como director Arquidiocesano y Nacional de la Campaña. El propósito era "unir las peticiones de todos los católicos pertenecientes a todas las Asociaciones religiosas y piadosas mediante una sencilla oración, diariamente repetida, para implorar del Corazón Sacratísimo de Jesús, mediante la poderosa intercesión de Nuestra Madre Santísima de Guadalupe, la defensa y salvación de los niños mexicanos".[18]

La tarea inicial fue confederar a todas las asociaciones católicas del país por medio de la Campaña Espiritual. Así, se solicitó el registro mediante una misiva dirigida al padre José Antonio Romero. Cabe señalar que este propósito ya había pasado por un primer intento hacia 1929 con el reinicio de la Acción Católica en México, que pretendió que la jerarquía eclesiástica tuviera el control de todas las organizaciones católicas laicas del país. La posición en la que se encontraba la Iglesia en los años treinta hacía aún más necesaria la pronta unificación de todos los organismos para enfrentar las medidas gubernamentales, no sólo a través de la oración, sino por medio de otras resoluciones como veremos enseguida.

Siguiendo el modelo de la Cruzada Eucarística, para llevar un control y registro del programa, se creó un boletín de difusión titulado *Campaña Espiritual por la Niñez Mexicana* (1934, mensual), dirigido también por el padre José Antonio Romero con colaboraciones principalmente de miembros de la Compañía de Jesús. (Véase imagen 5).

Párrocos y directores de asociaciones católicas eran los destinatarios principales del boletín y su misión sería difundir el texto entre los fieles asistentes a los templos e iglesias parroquiales y entre los asociados de las organizaciones católicas laicas. Desde 1939, el boletín sugería a pie de página la difusión del mismo entre los padres de familia y educadores.

El objetivo de la Campaña Espiritual por la Niñez Mexicana era el de organizar un frente civil y religioso en contra de la educación laica, sexual y de la enseñanza socialista en las escuelas públicas. Veamos cómo lo registraba la publicación:

18 Pascual Díaz Barreto, "Campaña Espiritual por la Niñez Mexicana", 9 de febrero de 1934. Desde luego, la convocatoria nacional a orar que hacia el arzobispo y replicaban los demás jerarcas eclesiásticos era una clara toma de posición respecto a la constitucionalidad que se dio a la educación socialista.


CAMPAÑA ESPIRITUAL POR LA NIÑEZ MEXICANA

Año V, Nº 54 MEXICO, D. F. 1º DE DICIEMBRE DE 1938

La Propaganda Atea en el Alma de los Niños

LA IMPIEDAD Y EL ODIO CONSTRUYEN LAS MAS TERRIBLES TOXINAS DEL ESPIRITU INFANTIL

Tema espantosamente trágico del cual — a pesar de las muy contadas personas que lo estudian, pues ¿cómo informarse exactamente? — nos parece que la opinión católica no se preocupa todo lo que el asunto merece. Se necesitaría un libro: más aún, encuestas minuciosas, hechas con el mayor cuidado, para obtener plena objetividad.

A falta de esto he aquí algunos breves documentos que tienen, por lo menos, el mérito de haber sido tomados directamente de muy buenas fuentes.

"DEJAD QUE VENGAN A MI"

Para el que trata de ver claro en el movimiento comunista y pretende conocer su inspiración profun-

dulzonamente, todo el materialismo de una filosofía para la cual el "*hombre pequeño*" no es sino un amable animalillo, más evolucionado que los otros!

El autor subraya que el viejo pensador revolucionario tenía costumbre de hacer la lectura, en familia a sus propios hijos, explicándoles Homero, los Niebelungen, don Quijote, los Quijote, los cuentos de las Mil y una Noches, Shakespeare, Walter, Scott, etc., y agrega:

"*Al explicar estos libros a su hija, le hacía descubrir la más bella y mejor de estas obras; sin que ella se apercibiera le enseñó a pensar y a comprender. De modo semejante, este hombre "rudo y amargo," hablaba a los niños de política y de religión...*"

Se adivinan el sentido y el resultado con que lo hacía. Por lo demás esto se encuentra precisado en una anécdota de las más significativas, que debemos a una confidencia de esta su misma hija Eleonora:

Imagen 5. Detalle de la portada del boletín *Campaña Espiritual por la niñez mexicana*, México, Año V, no. 54, 1 de diciembre de 1938.

> La enseñanza laica, tiránicamente impuesta a nuestro país católico en su totalidad desde hace varios lustros, ha abierto lamentable brecha en la mentalidad de las nuevas generaciones; y ahora la hiedra [sic] infernal trata de introducir por ella en el pueblo mexicano dos de sus monstruosas cabezas, las ideas comunistas y la liviandad de costumbres.[19]

En la misma carta pastoral que convocaba a la realización de la Campaña Espiritual, Díaz Barreto invitaba a todos los fieles a reunirse el 4 de marzo de 1934 para dar inicio a los ejercicios de oración, pero también para hacer extensivo a todos los católicos la postura y preocupación eclesiástica por el proyecto educativo de los gobiernos revolucionarios.

La unión entre la Cruzada Eucarística y la Campaña Espiritual fue muy importante en la medida en que la asociación de la Cruzada Euca-

19 Fernando García S. J., "La Cruzada" de los niños, en boletín de la Campaña Espiritual por la Niñez Mexicana, Año V, Núm. 55, enero de 1939, p. 59.

rística era la más numerosa de la república con 397,595 miembros, mismos que pasarían a formar filas de la Campaña Espiritual. Al examinar los programas de ambas asociaciones encontramos que la diferencia sustancial se encuentra en el uso de ciertos términos, mientras que para la Cruzada Eucarística el programa completo implicaba una lucha frontal contra las iniciativas gubernamentales en materia religiosa y educativa, la Campaña Espiritual "disfrazaba" su cometido –que era el mismo de la Cruzada Eucarística– con terminología más enfocada en ejercicios de espiritualidad y difusión doctrinal católica.

Por lo que respecta a la duración de la Campaña Espiritual hay que mencionar que se mantuvo la asociación y su boletín hasta 1940, a lo largo de esos seis años el boletín tuvo una tirada de 305,300 ejemplares, se inscribieron 85 asociaciones diversas con un total de 1,978,600 socios.[20]

La finalidad declarada del programa de la Campaña Espiritual era poner la oración de los niños al servicio de las familias mexicanas, en su mayoría católicas, como lo resaltaba el episcopado en cualquier oportunidad que se le presentara. En otras palabras, el objetivo era difundir la oración y comunión entre los niños y proyectar en ellos los ideales cristianos. De tal modo que no se trataba solamente de incorporar al niño en la ritualidad católica, sino de formarlos en la piedad y las virtudes cristianas.

Asimismo, siguiendo la inspiración de La Cruzada Eucarística de los Niños, en el programa de la Campaña Espiritual se le dio continuidad al aliciente del sacramento eucarístico orientado hacia la niñez. De hecho, la iniciación de los niños tanto en la Campaña Espiritual como en la Cruzada Eucarística partía de una ceremonia en la que se realizaba la Primera Comunión, no oficial. Al mismo tiempo, a través de diversos ejercicios y pequeños regalos motivacionales –una cinta para el pelo, un rosario, un libro de oraciones, etcétera– se invitaba a los niños a comulgar nueve viernes consecutivos. Se esperaba también que con la Campaña Espiritual se pudieran advertir desde la niñez las "amenazas del ambiente", instruir tempranamente la moral católica e incentivar las vocaciones religiosas. Los niños se convertirían así en militantes activos y celosos guardianes de la fe.

En los artículos del boletín *Campaña Espiritual* se vislumbra que tanto miembros de la jerarquía eclesiástica mexicana como ciertos sectores de la sociedad percibían que la infancia estaba bajo una constante amenaza, aún

20 *Diez años de Buena Prensa*, México, Buena Prensa, 1948.

más tras las medidas legislativas que estaban tomando los gobiernos revolucionarios, limitando la instrucción religiosa a espacios meramente eclesiásticos. De ahí la necesidad de acercar tempranamente a los niños al ambiente purificador de la fe, a través de su vinculación con los sacramentos que, cabe señalar, no era poca cosa. El impacto que esos actos –acompañados de música celestial, imágenes escultóricas y pictóricas de fuerte contenido doctrinal y de emotivos discursos sobre la bondad y la maldad– tuvo sobre las mentes infantiles de aquellas generaciones, tendría que analizarse desde una perspectiva histórica de las emociones.

La preocupación principal del boletín era entregar información de contenido estrictamente religioso (ejemplos de virtud, devoción, piedad) y administrativo (funcionamiento y extensión del programa en los diversos centros). Uno de los temas básicos tratados por el boletín era advertir constantemente a los padres de familia y a la sociedad mexicana en su conjunto sobre las doctrinas peligrosas que circulaban en el ambiente nacional y que estaban llegando principalmente a las mentes jóvenes. De entre esas doctrinas la más peligrosa era la difusión de las ideas comunistas. Desde la óptica de la revista, su propaganda estaba haciendo estragos en el mundo y en México en particular a partir de la implementación de una educación socialista y de la expulsión de cualquier tipo de enseñanza religiosa en escuelas públicas o privadas. Por ello se pedía rezar con fervor para que la juventud fuese preservada contra este error, y dado que, desde la perspectiva católica, "las ideas bolcheviques también se dedicaban a atacar a Dios, se hacían necesarias más oraciones para que los países fueran preservados de ese azote". Pero no solamente era rezar, también se pedía que los padres de familia insistieran en cultivar la doctrina cristiana desde la infancia de los niños mediante la asistencia al catecismo, la realización de la primera comunión y la asistencia a las asociaciones católicas juveniles.

El "ambiente indecente" del siglo XX era el motor principal de la Iglesia católica para solicitar a la sociedad un empeño en el desarrollo de la Campaña Espiritual. Se planteaba la necesidad de formar en la moral y doctrina cristiana a las nuevas generaciones debido a que el mundo se estaba perdiendo en el libertinaje y en el peligro del comunismo: se ofendía a Dios y se trataba de quitar la fe a los adultos y a los niños. La Campaña debía crear una voluntad fuerte en el niño, resistente a estos peligros (paganismo, irreligiosidad, ateísmo, sensualismo) que finalmente se materializaban en la pérdida de católicos en el país y en la continuidad de "ideologías erróneas".

Como mencionamos anteriormente el programa tuvo un éxito importante para los fines de la jerarquía católica mexicana. La Campaña Espiritual dejó de existir en 1940, tras la salida del general Lázaro Cárdenas y las anticipadas declaraciones de ser "creyente" por parte del que sería el nuevo presidente de México, Manuel Ávila Camacho. Aunque también concluyó la publicación del boletín *Campaña Espiritual*, el padre José Antonio Romero S. J. daría continuidad al programa de "salvación de la niñez mexicana" mediante otros proyectos editoriales, pero, la asociación de la Cruzada Eucarística de los Niños continuaría, junto con la revista –está última como mencionamos hasta principios de la década de 1950–, con el programa de inserción de la niñez al proyecto de renovación religiosa en el país. De hecho, la organización de la Cruzada Eucarística fue retomada por la asociación de la Fraternidad Sacerdotal San Pío x que desde 1970, año de su creación, tiene como objetivo la formación sacerdotal.

Comentarios finales

Desde que inició en México el proceso secularizador de la sociedad a principios del siglo xix, la Iglesia católica mexicana ha buscado y encontrado los medios para renovarse y resurgir frente al Estado y las sociedades en transformación. Los conflictos Estado-Iglesia a lo largo del siglo xix y, por lo menos, hasta la primera mitad del siglo xx así lo han demostrado.

Desde Roma, la Iglesia católica ha venido reconfigurando un importante aparato de organización que intenta retornar, una y otra vez, a una sociedad cristiana renovada; aparato que ha sido replicado en el mundo católico occidental con sus particularidades.

En México, las circunstancias históricas propias, que enmarcaron las relaciones entre la institución eclesiástica y el Estado durante el siglo xx, motivaron la concentración de las iniciativas de defensa a través del programa Acción Católica. Es imposible entender la reconfiguración de las relaciones Estado-Iglesia en México del siglo pasado si no ubicamos las políticas anticlericales de los gobiernos constitucionalistas y posrevolucionarios en el contexto histórico. Las respuestas eclesiásticas se fueron estableciendo en función de un recrudecimiento de esas políticas que derivaron en el movimiento armado de 1926-1929.

En respuesta a todas las consecuencias del llamado movimiento cristero, miembros de la clerecía nacional terminaron por rediseñar todo un

arsenal simbólico y organizativo que pretendía la recuperación de la influencia eclesiástica en la vida política, social y cultural en el país a largo plazo. Para ello se fue introduciendo, a través de diversos mecanismos, un discurso de "reconquista" espiritual. Había que iniciar por moldear los sentimientos de fidelidad de la niñez y la juventud, ya que a través de ella se podía asegurar el futuro de "la nueva cristiandad". Los programas de "salvación de la niñez mexicana" comenzaron a construir esta idea de la nueva sociedad cristiana. El mundo de la música, la poesía, de las lecturas e imágenes que acompañaban la enseñanza católica se presentaba a niños y jóvenes (futuros sacerdotes o padres de familia) en cada una de sus actividades cotidianas.

En el periodo que va de 1917 a 1950 el catolicismo y los sectores más conservadores de la sociedad mexicana, conformaron una nueva organización de estrategias, contenidos y medios de difusión para hacerle frente a los desafíos que representaban las políticas gubernativas revolucionarias referentes al tema eclesiástico y religioso y desde luego los niños y jóvenes fueron un elemento clave en ese proceso.

Referencias bibliográficas y electrónicas

Aguirre Cristiani, M. G. (2017). La jerarquía católica en el exilio frente al nuevo marco jurídico revolucionario de 1917. *Política y Cultura*, (48), pp. 151-176. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Alejos, C. J. (2014). Pío xi y Álvaro Obregón. Relaciones a través de la delegación Apostólica en México (1921-1923). *Anuario de Historia de la Iglesia*, 23, pp. 403-431.

Aspe, M. L. (2008). *La formación social y política de los católicos mexicanos. La Acción Católica Mexicana y la Unión Nacional de Estudiantes Católicos, 1929-1958*. México: Universidad Iberoamericana.

Blancarte, R. (Comp.) (1996). *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica.

______. (2012). *Historia de la Iglesia Católica en México 1929-1982*. México: El Fondo de Cultura Económica.

Castillo Troncoso, A. (enero-abril 2000). La polémica en torno a la educación sexual en la ciudad de México durante la década de los años treinta. *Estudios Sociológicos*. Recuperado de: http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59805207

De La Torre, R., y Guzmán Mundo, F. (2010). Santo Toribio, de mártir de Los Altos a santo de los emigrantes. En M. J. Rodríguez-Shadow y R. Ávila (comp.), *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular* (pp. 107-127). México: Universidad de Guadalajara/ Colección Estudios del Hombre.

Díaz Patiño, G. (2001). *La soberanía social de Jesucristo: el Sagrado Corazón de Jesús en el discurso de reconquista espiritual en el Arzobispado de Morelia*, 1875-1923 (Tesis de maestría). El Colegio de Michoacán, Zamora.

______________, (2016). *Católicos, liberales y protestantes. El debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional* (1848-1908). México: El Colegio de México.

García Cantú, G. (1997). *El pensamiento de la reacción mexicana*. (La derecha). Tomo III. México: UNAM.

Guerra Manzo, E. (2007). La salvación de las almas. Estado e Iglesia en pugna por las masas (1920-1940). *Argumentos*, 20 (55), pp. 121-153. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Krauze, E. (2002). *Biografías del poder, Venustiano Carranza, puente entre siglos.* Tomo V. México: Fondo de Cultura Económica.

Mutolo, A. (septiembre- diciembre 2005). El episcopado mexicano durante el conflicto religioso en México 1926 a 1929. *Cuicuilco*, 12 (35), pp. 117-136, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Savarino, Franco y Mutolo, A. (2008). *El anticlericalismo en México*. México: Cámara de Diputados, Miguel Ángel Porrúa, ITESEM.

Archivos

Archivo Histórico del Arzobispado de México

Archivo Histórico de la Provincia de la Compañía de Jesús

Biblioteca y Hemeroteca Nacional

Activismo político, redes católicas e intereses petroleros en México 1926-1938

Yves Bernardo Roger Solis Nicot[1]

Introducción

La historiografía ha pasado por muchas fases en su intento de vincular procesos políticos y económicos. Desde el siglo XIX el materialismo histórico promovido por Carlos Marx y Federico Engels ha inspirado a historiadores y sociólogos para incorporar las cuestiones económicas en el análisis de los fenómenos históricos. Tras la historia política de Leopold Van Ranke y otros historiadores positivistas, la Escuela de los Anales animada por Fernand Braudel, Lucien Febrve y Marc Bloch ha demostrado cómo el oficio del historiador no puede limitarse a la sola historia política. En este sentido, el presente artículo busca mostrar cómo las cuestiones económicas y la democracia, en particular el debate en relación con la libertad de enseñanza y de creencia propia de este tipo de regímenes políticos, estuvieron entrelazadas a raíz del inicio del conflicto religioso de alta intensidad que se dio en México entre 1926 y 1938.

Durante mi formación tuve la oportunidad de especializarme en historia religiosa, diplomática y cultural; una vertiente que entonces no pude tomar en cuenta más que para dejar en claro el contexto internacional fue el aspecto económico, el que permitió el involucramiento político de Estados

1 Educación Media Superior Universidad Iberoamericana, A.C. (PREPA IBERO).

Unidos en la resolución del conflicto religioso mexicano. Ello justamente es lo que se estudiará en este capítulo[2].

Me propongo retomar este bagaje para exponer cómo ciertas cuestiones económicas y políticas estuvieron entrelazadas y fueron un factor decisivo en la resolución del conflicto religioso mexicano, mismo que tuvo un impacto en el desarrollo político de México y Estados Unidos, y fue una muestra de la diversidad e importancia del activismo católico en diversos sectores de la sociedad civil mexicana y norteamericana. Pretendo, en particular, hacer evidentes los nexos o coincidencias entre actores oficiales y oficiosos del catolicismo mexicano con empresarios extranjeros de la industria del petróleo, para poder unir fuerza con el Estado mexicano y, posteriormente, usar la problemática de la cuestión petrolera en la construcción de un *Modus Vivendi* entre la Iglesia y el Estado.

La coincidencia de los intereses económicos y políticos de los gobiernos estadounidense y mexicano –en concreto relativos al tema del petróleo– en busca de la estabilización de sus relaciones y de una mejor imagen abonó de forma importante a la concreción de los Acuerdos de Paz, por lo que en la construcción del *Modus Vivendi* entre la Iglesia católica y el Estado mexicano es importante incorporar otro tipo de variables más allá de las estrictamente religiosas, sin descartar que tuvieron un peso clave y estratégico.

En este texto se analizan dos procesos. El primer apartado discute la relevancia del tema del petróleo en los primeros acercamientos entre el Estado y la Iglesia en los años veinte, cuando la Iglesia aprovechó el descontento de los grandes productores norteamericanos de petróleo para sumarse a su campaña de desprestigio en Estados Unidos y lograr, de manera infructuosa, una intervención norteamericana contra los gobiernos revolucionarios. El segundo apartado, por el contrario, muestra cómo tras las tensiones iniciales entre el gobierno de Lázaro Cárdenas, el tema de la nacionalización petrolera representó el pretexto ideal para que la Iglesia y el Estado pudieran reconciliarse y obrar para la construcción de la unión nacional, manteniendo el decoro y salvaguardando el lado patriótico de los obispos, que tras este episodio dejarían de ser vistos como enemigos.

2 Este artículo forma parte de una serie de artículos en español y en inglés en relación a la temática producto de una estancia de investigación realizada en la Catholic University of America con el apoyo de Fulbright-Comexus García Robles, Fulbrigh Visting Scholar 2019-2020.

Los primeros acercamientos entre el Estado y la Iglesia a través del tema del petróleo

La resolución del conflicto religioso estuvo vinculada a cuestiones internacionales y el papel de Estados Unidos en ello fue muy importante. Durante la primera parte de dicho conflicto, Estados Unidos se opuso a la política de Plutarco Elías Calles (Young, 2013 y 2015). Esta oposición se debía, principalmente, a la aplicación sin matiz alguno de la Constitución de 1917 por parte del presidente mexicano. El artículo 27 de esta Constitución amenazaba tanto los intereses económicos de Estados Unidos, como los intereses particulares de sus conciudadanos que vivían en México. La cuestión petrolera y minera estaba en primera línea. El gobierno de Calles (1924-1928) se caracterizó por ser el periodo de consolidación de las políticas del grupo revolucionario conocido como los sonorenses. Durante su presidencia, Calles fundó en particular el Banco de México (1925) dotando de autonomía a este sector en México y evitando así los problemas vinculados a las monedas apócrifas del periodo revolucionario. Calles intentó crear un Estado fuerte y poner en práctica los artículos constitucionales.

El nuevo proyecto de Nación entró en conflicto con los intereses extranjeros, en particular, de los grupos petroleros, y con la Iglesia católica en torno a las temáticas del culto público, la educación y las propiedades de la Iglesia. Sus políticas provocaron que los obispos suspendieran el culto en 1926 para protestar contra la aplicación de la Ley de Tolerancia de Culto, conocida coloquialmente como Ley Calles.[3] Dicha ley establecía que los ministros de culto debían ser mexicanos, la educación debía ser laica, tanto en establecimientos públicos como particulares, ninguna corporación religiosa ni ministros de culto podrían establecer o dirigir escuelas, las órdenes monásticas, las críticas al gobierno por parte de sacerdotes o religiosos fueron prohibidas, los religiosos, religiosas y sacerdotes perdieron sus derechos cívicos y tenían prohibido publicar o tener periódicos. Las iglesias no podían tener propiedad ni gestionar capitales y todos los templos y adjuntos

3 Secretaría de Gobernación. "Ley reformando el Código Penal para el Distrito Federal y Territorios Federales sobre delitos del fuero común y delitos contra la Federación en materia de culto religioso y disciplina externa." *Diario oficial.* Viernes 2 de Julio de 1926. Disponible en http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4490016&fecha=02/07/1926&cod_diario=190707

eran declarados propiedad de la nación. Lo interesante de esta ley, que retoma los principios liberales establecidos desde las leyes de Reforma y las constituciones de 1857 y de 1917, fue que definió, de los artículos 26 a 33, una serie de castigos a las autoridades civiles que no aplicaran las disposiciones legales. Es decir que la ley no solamente afectaba a los diferentes ministros de culto, sino también a las autoridades civiles y en particular a las autoridades municipales que no la aplicaran. Esa ley y la suspensión del culto ordenada por los obispos de México provocaría una guerra civil conocida como la rebelión cristera.

La Iglesia católica no era la única inconforme con las acciones del presidente Calles, quien en su deseo de aplicar la Constitución tuvo problemas y tensiones con la Asociación de los Productores de Petróleo en México que encontraría en el Embajador James Rockwell Sheffield a uno de sus principales defensores (Meyer, 2012). Sin embargo, la sustitución del embajador James Rockwell Sheffield por Dwight Whitney Morrow, a finales de 1927, manifestó que Washington cambiaba su política y brindaba su apoyo al gobierno de Plutarco Elías Calles, lo que le facilitaría la adquisición de armas y dinero.

María del Carmen Collado ha documentado cómo Dwight W. Morrow, antes de ser nombrado oficialmente embajador, se encontraba al tanto del asunto religioso mexicano (Collado, 2005, p. 144). Banqueros mexicanos y norteamericanos vinculaban la pacificación religiosa de México a la cuestión petrolera.[4] Así, las preocupaciones económicas y políticas siguieron animando los tratados y acercamientos entre los agentes de la Santa Sede, de la jerarquía católica mexicana y del gobierno. En este contexto, no sólo participaron los agentes oficiales de México, de Estados Unidos y de la Santa Sede, sino que los fieles católicos tanto mexicanos como estadounidenses jugaron un papel fundamental. El activismo político de los católicos nos demuestra que la democracia no solamente se resolvía en las elecciones, sino que el *lobbying* en Estados Unidos y el clientelismo político en México jugaron un papel muy importante, más discretos que el del movimiento cristero, pero sumamente eficaces, permitieron una negociación cupular

4 Reporte N°280-h de monseñor Fumasoni Biondi a monseñor Gasparri, secretario de Estado, 15 de febrero de 1928. ASV (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastici Straordinari, México, periodo IV-11, Pos 521, fasc.228

que produjo los arreglos religiosos en 1929 y logró un *Modus Vivendi* que se consolidó en los treinta.

Grupos de presión tanto nacionales, como extranjeros, estuvieron activos de ambos lados de la frontera. La presencia de la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (La Liga) en Estados Unidos, el rol de jesuitas como Edmund Aloysius Walsh o Wilfrid Parsons y su actuar sobre los grupos de presión norteamericanos en un marco de ayuda a los obispos y laicos mexicanos, son una muestra de la fuerza que cobró la cuestión mexicana durante los años veinte y treinta. En paralelo, del lado norteamericano, las tensiones entre las voces a favor del intervencionismo (los Key Men of America, la Asociación de Productores de Petróleos de México) y del respeto a la autodeterminación de los pueblos (los productores independientes de petróleo en México, La Foreign Policy Association, la Iglesia Metodista Episcopal)[5] tuvieron una repercusión clara no solamente a nivel de las relaciones internacionales, sino también a nivel de las elecciones. *The World* y *The Christian Century*, dos periódicos de Estados Unidos, hicieron especial énfasis en torno a este tema y la posible elección de Al Smith, como candidato demócrata a la presidencia de Estados Unidos.[6]

Otros actores jugaron un papel más complejo y requieren de estudios más específicos, por ejemplo, el senador republicano William Edgar Borah, (Cronon, 1958; Solis, 2018), los Caballeros de Colón (Ortoll y Zamora, 2016; Redinger, 2002 y 2005; Meyer, 2008), y la National Catholic Welfare Conference[7] (NCWC) (Olimón, 2007, 2008a, 2008b, 2008c). La política del buen vecino, que buscaba entre otras cosas una nueva apertura comercial para los productos norteamericanos, se expresó claramente en el tratamiento de la expropiación petrolera (Meyer, 1981, p. 503; Meyer y Morales, 1990, p. 255; Puente Lutteroth, 1993 y 2002) y la denuncia del

5 Vernon M. McCombe, Superintendent, Latin American Mission to Senator William Borah. 10 de mayo de 1927. William E. Borah Papers. Manuscrito de la Liberaría del Congreso. Caja 232. Archivos de la Oficina General. México 1926-1927.

6 Varios documentos se encuentran en los Wiliam E. Borah Papers. Manuscrito de la Librería del Congreso. Caja 788. Discursos, Referencias, Recursos en torno a la Iglesia y el Estado. La cuestión católica. 1927-1929.

7 El *National Catholic War Council*, creado durante la Primera Guerra Mundial, fue transformado en 1922 en la *National Catholic Welfare Conference*. Era el órgano oficial de la jerarquía católica norteamericana.

"comunismo" tanto durante el gobierno de Plutarco Elías Calles (y sus pretensiones socialistas en Nicaragua), como durante el gobierno cardenista. Sin embargo, en este contexto, Estados Unidos no solamente irrumpió en la política y en el activismo ciudadano mexicano, sino que también se ocupó de la cuestión religiosa, que fue considerada un factor político relevante tanto por los demócratas como por los republicanos.

El presente artículo retoma el acercamiento teórico-metodológico y las investigaciones personales realizadas entre 2001 y 2016 en Francia y México.[8] Esta reflexión se centra en el tema de la participación política, cultural y económica de actores mexicanos y estadounidenses involucrados en procesos regionales que rebasaron las lógicas internas y las fronteras de sus respectivos países, a la vez que mostraron la existencia de redes (incipientes, en construcción o ya fortalecidas) en torno al catolicismo en América del Norte. Al retomar algunas nociones historiográficas relativas a la historia global, este capítulo busca participar en la renovación de la historia religiosa mediante el análisis de redes católicas que no pueden constreñirse a las fronteras de los Estados nacionales.

En este marco, el caso de México aparece como una muestra viva de lo que algunos historiadores conocen bajo el concepto de historia

8 La primera de ellas, titulada *"La hierarchie de l'Eglise catholique mexicaine durant la christiade 1926-1929"*, (Solis 2001) basada en archivos mexicanos. Consistió en una memoria (tesina) de maestría en Historia bajo la dirección de Philippe Delisle. En 2002 se realizó una memoria para obtener un diploma de estudios profundizados en historia (D.E.A) bajo el título "*La hiérarchie catholique mexicaine durant le Modus Vivendi 1929-1940: pensée nationale ou agents du Vatican*", dirigida por el señor Regis Ladous. (Solis 2002) En esa memoria, basada también en archivos mexicanos, se profundizó el análisis de la temática. En 2009, tras dos estancias de investigación en los Archivos Secretos Vaticanos, se presentó la tesis doctoral "*La hiérarchie catholique mexicaine durant la génèse du Modus Vivendi, 1929-1940*", bajo la dirección de Régis Ladous y de Alicia Puente Lutteroth. Finalmente, en 2016, tras una estancia de investigación en Washington, se presentó en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos una tesis doctoral en Historia Social y Cultural titulada "El Vaticano y los Estados Unidos en la solución del conflicto religioso en México. La génesis del *Modus Vivendi* real: México 1929-1938". Se presentó en 2017 una tesis de maestría en la UNAM, "Las divisiones en el seno del episcopado mexicano durante el conflicto religioso 1926 a 1929". El trabajo retomó esas reflexiones previas y analizó documentación presente en los archivos mexicanos, vaticanos y norteamericanos para entender mejor la postura de la jerarquía católica mexicana durante la Cristiada.

conectada.[9] El capítulo sigue el camino abierto por Lorenzo Meyer, Jean Meyer, Alicia Puente Lutteroth y, más recientemente, por Stephen Andes y Julia G. Young. Estos últimos dos autores, en su compilación *Local Church, Global Church: Catholic Activism in Latin America from Rerum Novarum to Vatican II*, ponen en evidencia la amplia trayectoria del activismo y pensamiento católicos en América desde la publicación de *Rerum Novarum*, en 1891, hasta el Concilio Vaticano II, en 1965, y demuestran así la vigencia de una historia a la vez conectada y específicamente eclesial. Como se verá, este acercamiento requiere también un marco temporal que rebasa el famoso "conflicto religioso" de 1926-1929, cuya dimensión internacional se ha estudiado con mayor detenimiento que la de otros periodos.

Los beneficios económicos de la pacificación de México y su potencial petrolero fueron uno de los móviles de la intervención política de Estados Unidos, y el tema de la pacificación religiosa provocó también una injerencia de intereses mexicanos en los procesos políticos propios de Estados Unidos, como se puede ver en la elección del católico Alfred Smith como candidato demócrata para competir en las elecciones de 1928, el memorándum Borah de 1935 y la reelección de Franklin D. Roosevelt en 1938.[10] En el caso de la elección de Al Smith, la cuestión mexicana fue utilizada para minar su presencia política y para presentarlo como una marioneta de la Santa Sede, quien en caso de ser electo pondría sus posturas religiosas antes que sus posturas partisanas.[11] El *memorándum* Borah fue una maniobra de los Caballeros de Colón y de los obispos mexicanos, en particular del Delegado

---

9 Sobre este particular se puede consultar a Gruzinski, S. (2010). *Les mondes mêlés de la Monarchie catholique et autres 'connected histories*, Annales. Histoire, Sciences Sociales, año 56, núm. 1, pp. 85-117 o SUBRAHMANYAM, S., 1997, Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia," *Modern Asian Studies*, vol. 31, núm. 3, pp. 735–762.

10 Esos casos merecen cada uno una reflexión particular que no será objeto del presente artículo.

11 Sobre este episodio se puede consultar America Magazine Archives. Box 39. Folder 10. Wilbure Bates. Georgetown University Library Booth Family Center for Special Collections, Washington, D.C. y America Magazine Archives. Box 19. Folder 29. Mexico Materials. Miscellany. Georgetown University Library Booth Family Center for Special Collections, Washington o La Follette Family Papers, 1781-1988 (bulk 1910-1953). Manuscript Collection of the Library of Congress.

Apostólico en el exilio,[12] Leopoldo Ruiz y Flores (Solis, 2010), con el fin de lograr influir en el Departamento de Estado y el gobierno de Roosevelt para que tomaran acciones en contra de las políticas de Lázaro Cárdenas. Si bien la acción no tuvo frutos, provocó en México el abandono de la educación sexual y socialista y una mayor participación del Departamento de Estado en apoyo a la cuestión religiosa.[13] Finalmente, en el marco de la reelección de 1938, los eventos de marzo de ese año fueron utilizados para una larga campaña de desprestigio hacia las políticas de Roosevelt, presentado como un tío Sam renuente a pelear por los intereses norteamericanos vinculados al petróleo en México y como soporte del gobierno de Lázaro Cárdenas al comprarle plata y ofrecerle apoyo legal.

En este sentido considero importante hacer una reflexión de mediano plazo y con matices hemisféricos en torno a la participación de actores transnacionales, sobre todo estadounidenses, pero también canadienses y latinoamericanos, en la conformación del Estado nacional mexicano revolucionario y posrevolucionario. Destaco la relevancia de los distintos proyectos de nación, con sus características y variantes, que fueron impulsados a través de diferentes medios y en diversas temporalidades por esos actores colectivos e individuales vinculados con la Iglesia católica mexicana a lo largo del siglo XX. Algunos de ellos interactuaron con las comunidades católicas de Estados Unidos, Chile (Andes, 2014), Canadá, El Salvador, Francia, Bélgica, etcétera. (López Ortega, 1944; Meyer, 2010) y en otros momentos lo hicieron con algunos miembros importantes del clero y de la jerarquía católica latinoamericana o norteamericana. De esos hechos y encuentros regionales o hemisféricos emergieron visiones de nación heterogéneas. Estas se manifestaron a través de diversos ámbitos como las relaciones con el poder civil, la diplomacia, la educación, la historiografía y la acción político-social, y dejaron su huella en la construcción de propuestas nacionalistas por parte de los católicos mexicanos. Una de las aportaciones

12 Quien en esa época se encontraba en desgracia.

13 Numerosos documentos y folders sobre este episodio se pueden encontrar en los Archivos del America Magazine resguardados en Georgetown University Library Booth Family Center for Special Collections y en diferentes colecciones de los archivos de la National Catholic Welfare Conference de The American Catholic History Research Center and University Archives (ACUA) National Catholic Welfare Conference, (NCWC). Entre otros destacan los fondos de Legal Department y de la General Secretary/Executive Department/Mexican Files.

historiográficas más relevantes de este trabajo es abordar los distintos proyectos alternativos de nación que los católicos mexicanos crearon en el periodo del México revolucionario y posrevolucionario, no sólo como una creación "endémica" nacional, sino desde la perspectiva de un proceso más amplio de politización del mundo católico, anunciado por una serie de documentos publicados por el papa León XIII, entre los cuales destaca la encíclica *Rerum Novarum.*

Por otra parte, esta reflexión se inscribe en el quehacer de la historia cultural y aspira a ser igualmente transnacional en términos metodológicos, porque, como lo subrayan los historiadores Caroline Douki y Philippe Minard, "los historiadores de las culturas o de las civilizaciones reflexionan más en términos de contactos, de circulaciones inmateriales: analizan los fenómenos de aculturación, de *transfer* y de mestizajes culturales en una perspectiva que no es cuantitativa y que, mientras busca conexión y bisagras, se quiere particularmente atenta a los contextos, lo que los lleva a insistir en el concepto de aprehensión, gracias al trabajo directo de los corpus de archivos y los rastros de las prácticas y usos efectivos" (Douki y Minard, 2007, p. 7). Estas metas se reflejan en el trabajo de archivo, en particular el de las fuentes eclesiásticas tales como los Archivos Apostólicos Vaticanos (antiguamente Archivos Secretos Vaticanos, ASV), los archivos de la *National Catholic Welfare Conference*, los archivos de la revista *The America, The Jesuit Review* y los archivos mexicanos como el del Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación (que resguarda los Fondos Cristeros y los de la Liga) o el Archivo Histórico del Arzobispado de México que contienen material fundamental para sustentar la reflexión y el análisis. Como lo indica el historiador francés Roger Chartier, el archivo es fundamental para "conciliar [...] esta travesía de los espacios y de las culturas con las exigencias que rigen el conocimiento histórico desde el siglo XIX al menos y suponen el escrutinio de las fuentes primarias, el dominio del idioma en el cual se encuentran escritas y el conocimiento a profundidad del contexto en el cual todo fenómeno histórico particular se encuentra inmerso" (Chartier, 2001, p. 120). Esta obra responde al cuadro de estudio idóneo que plantea Roger Chartier para mostrar las conexiones históricas de la historia transnacional, cuyas repercusiones concretas, en el caso del desarrollo nacional de México, fueron notables. En efecto, "lo que importa es la elección de un cuadro de estudio capaz de hacer visibles las *connected histories* que pusieron en relación poblaciones, culturas, economía y poderes. [...]" (Chartier, 2001, p. 121).

La premisa de la que parte mi reflexión es que, en México, pese a que fue uno de los primeros países en instrumentar la separación Iglesia-Estado,[14] los gobiernos revolucionaros decidieron no aplicar –o aplicar someramente– la ley. No fue sino hasta la llegada de los sonorenses al primer plano de la política cuando se observó un embate frontal contra el poder clerical. A partir de 1926 se dio inicio a una serie de reformas legislativas impulsadas por el presidente Plutarco Elías Calles, las que acabaron, entre otras cosas, con la tolerancia religiosa que beneficiaba a la Iglesia católica. Al contestar a esos ataques con la suspensión del culto, el episcopado provocó el estallido de una guerra civil conocida como la Cristiada. Tres años de conflicto entre los soldados de Cristo (Spectator, 1961, p. 149; Degollado Guizar, 1957, p. 8) y el ejército federal alcanzaron su "resolución" gracias a los acuerdos pactados en 1929 por el presidente interino Emilio Portes Gil, por un par de miembros de la jerarquía católica mexicana (Pascual Díaz, jesuita,[15] obispo de Tabasco nombrado arzobispo de México en 1929, y Leopoldo Ruiz y Flores, arzobispo de Morelia y Delegado Apostólico en México durante 1929) y por dos miembros de la Iglesia católica en Estados Unidos, el jesuita Edmund Aloysius Walsh[16] y el paulista John Burke.[17]

14 Explícitamente anunciada con las Leyes de Reforma e incluida *a posteriori* en la Constitución de 1857 con Sebastián Lerdo de Tejada, y pese a ser reafirmada en la Constitución de 1917, la separación entre el Estado y la Iglesia parece ser un ejemplo más de simulación política. Sin embargo, la Constitución de 1917 le restó, tanto a la Iglesia católica como a las demás iglesias, la posibilidad de existencia legal.

15 Pascual Díaz «tiene una peculiar situación al interior de la compañía y no siempre – o casi nunca- está en sintonía con el instituto religioso». María Luisa Aspe Armella, Comentario, marzo de 2016.

16 Edmund Aloysius Walsh (1885-1956), jesuita norteamericano, profesor de geopolítica y fundador de la Escuela de Relaciones Internacionales de la Universidad de Georgetown en 1919. Fue encargado de la misión papal contra la hambruna rusa en 1922. En 1928 la Santa Sede le pidió intervenir en la solución del conflicto entre la Iglesia y el Estado en México.

17 John Joseph Burke (1857-1936) fue sacerdote paulista (congregación misionera de los Estados Unidos) y editor del *Catholic World* de 1903 a 1922. Ocupó el cargo de primer secretario de la *National Catholic War Council* que fue transformada en 1922 en *National Catholic Welfare Conference*. Participó en Rusia en la lucha contra la hambruna de 1922 y fue oficialmente encargado, gracias a su relación con el embajador de los Estados Unidos en México, Dwight Morrow, de encontrar una solución entre el clero mexicano y los funcionarios públicos. Desempeñó un papel esencial en los acuerdos firmados en 1929, poniendo «un término» al conflicto.

Los acuerdos de ese año no fueron arreglados solamente por actores nacionales sino que fueron las acciones diplomáticas conjuntas de El Vaticano, Chile, Francia y Estados Unidos las que lograron este consenso. Aquellos arreglos resolvieron momentánea y parcialmente el problema, no significaron una solución duradera, por lo que historiadores como el franco-mexicano Jean Meyer hablaron de un *Modus Muriendi*. Resulta fundamental entender el pensamiento político y social que llevó a los obispos de la Iglesia católica a ser, en aquel momento, los actores con mayor importancia. La relación entre la Iglesia y el Estado en México y las dinámicas internas de aquélla, darían pie a varias investigaciones valiosas (Lida, 2007; García Ugarte y Rosas Salas, 2016).

Nuestra reflexión sigue en particular las investigaciones realizadas por los historiadores David Cronon (1958), Matthew Redinger (2005), Jean Meyer (2008), Manuel Olimón (2007 y 2008a, 2008b, 2008c), María del Carmen Collado (2005) y Marisa Patulli Trythall (2011), quienes han elaborado el tema. A estas investigaciones, que retoman respectivamente los fondos de los archivos nacionales, los archivos de los Caballeros de Colón y los archivos de la *National Catholic Welfare Conference*, proponemos agregar la documentación presente en la Santa Sede y puesta a disposición de los investigadores desde 2006 (Andes, 2014; Solis, 2009, 2016; Valvo, 2012). Dichos fondos documentales permiten ampliar el estudio de las lógicas y los recursos (como las acciones de *lobbying* o grupos de presión) que empleaba la curia para promover la participación abierta de Estados Unidos en los asuntos de México, con todas las ventajas y desventajas que ello implicó. La cuestión petrolera, que fue un factor de ruptura con el Estado al coincidir las reivindicaciones católicas con las de los *lobbies* petroleros extranjeros se volvieron, en los años treinta, el factor de unión necesario para un *Modus Vivendi* real, en el que ambos bandos, el Estado y la Iglesia, pudieran unirse frente a un enemigo logrando un acuerdo decoroso.

La expropiación petrolera como crisol de la reconciliación

Después del asesinato de Álvaro Obregón en 1928, surgió un complejo periodo presidencial que algunos historiadores llamaron el Maximato, durante el cual el presidente Plutarco Elías Calles era la figura de jefe máximo de la familia revolucionaria. Durante la presidencia interina de Emilio Portes Gil (1928-1929) se realizaron los acuerdos religiosos de 1929 y se organiza-

ron nuevas elecciones que concretaron la victoria de Pascual Ortiz Rubio frente a José Vasconcelos. La presidencia de Ortiz Rubio (1930-1932) representó un momento de relajación de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Sin embargo, en 1932, tras rendir su segundo informe de gobierno, Ortiz Rubio renunció y el fin del periodo presidencial fue ocupado por Abelardo L. Rodríguez (1932-1934), quien reactivó la persecución religiosa y promovió una reforma educativa que integraría la educación sexual como obligatoria. Aunque el gobierno central negaba públicamente la existencia y promulgación de la llamada Ley sobre la Educación Sexual, se había ordenado la paulatina aplicación de ésta. En su discurso de junio de 1934, en Guadalajara, Jalisco, Plutarco Elías Calles reafirmó la necesidad que tenían los revolucionarios de involucrarse con los niños y los jóvenes y de participar en la educación y la escuela, para no dejarla en manos del clero y de los reaccionarios.[18]

A pesar de esta tensión clara, en la mayoría de los estados, como San Luis Potosí, Coahuila, Tamaulipas, Puebla, Aguascalientes, México y Durango, existía tolerancia y se permitía que los sacerdotes oficiaran. Pero había excepciones, como la difícil situación que se vivía en el estado de Tabasco, donde Tomás Garrido Canabal llevaba a cabo una política de odio y blasfemia contra la Iglesia católica.[19] Con la elección de Cárdenas, la persecución recrudeció y se generalizó,[20] entre su elección y su toma de posesión se fue dando, en los últimos meses del gobierno de Abelardo Rodríguez, una situación muy tensa con Leopoldo Ruiz y Flores. El día 19 de octubre, la Cámara de Diputados aprobó por unanimidad una propuesta para que todos los obispos y arzobispos de México fueran expulsados del país.[21] La

18 Reporte N°9773-1 de monseñor Amleto Cicognani a Giuseppe Pizzardo. 25 de octubre de 1934. ASV (Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastici Straordinari, México periodo IV-11, Pos. 563. 1933-1937. Nuove trattative per la pacificazione nel Messico. Fasc. 337.

19 Reporte N°9109-i de Cicognani a Giuseppe Pizzardo. 23 de agosto de 1934. ASV (*Archvio Segreto Vaticano*) *Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico.* Fasc. 337.

20 *La persecuzione messicana.* ASV *(Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastici Straordinari*, México, periodo IV-11, Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico*. Fasc. 337.

21 Reporte N°9773-1 de monseñor Amleto Cicognani a a Giuseppe Pizzardo. 25 de octubre de 1934. ASV *(Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastici Straordinari,* México, periodo IV-11, Pos. 563. 1933-1937. *Nuove trattative per la pacificazione nel Messico.* Fasc. 337.

base para dicha propuesta era el análisis según el cual los obispos mexicanos profesaban su dependencia del Vaticano y por lo tanto eran extranjeros. Sólo se esperaba la firma del presidente de la república para que la propuesta se llevara a cabo; sin embargo, Abelardo L. Rodríguez no aprobó la medida y el único obispo que tuvo que abandonar México fue Leopoldo Ruiz y Flores, que era el Delegado Apostólico.

El primero de diciembre, el general Lázaro Cárdenas tomó posesión como presidente de la República y declaró que quería actuar plenamente, en materia educativa, social y económica, de acuerdo con el programa del Partido Nacional Revolucionario. Después de su elección aumentaron las disposiciones relativas al número de sacerdotes. Se aplicaron en estados donde eran letra muerta y donde sí se practicaban se redujo la cantidad de prelados a cifras inverosímiles. El gobierno, con método y constancia, intentaba también volver obligatoria la educación socialista para los jóvenes pese a la oposición de los padres de familia.[22] Los revolucionarios eran los verdaderos dueños del gobierno, el cual ya contaba con la fuerza necesaria para poder resistir a sus enemigos, aun cuando ellos contaran con el eventual apoyo de Estados Unidos. Parecía inútil esperar a que se diera una mejora en cuanto a este tema. La situación era tal que no se tenían ya esperanzas de que cambiara la ley o la Constitución a favor de la Iglesia.[23] La situación era muy tensa durante esos primeros años del cardenismo, cuando el presidente decidió aplicar su programa de campaña plasmado en un plan sexenal.

A partir de 1935, sin embargo, el panorama empezó a cambiar y Lázaro Cárdenas se distanció del ala más radical del Partido Nacional Revolucionario (PNR) y dio muestras de oposición al expresidente Plutarco Elías Calles. A nivel internacional, la Santa Sede siguió promoviendo una participación discreta de los católicos norteamericanos basada ya no tanto en las estrate-

22 *Idem.*

23 Sobre este tema varios intentos fueron realizados para cambiar tanto en México como frente a las cortes internacionales. Dichos intentos pueden ser documentos a través de los archivos de la NCWC, en particular Box 149, Folder 5, NCWC/USCC General Secretary/Executive Department/Mexican Files. Mexican Constitution of 1917 compared with the Constitution of 1857, 1926-1940. ACUA-NCWC, The Catholic University of America, Washington D.C., Box 149, Folder 6, NCWC/USCC General Secretary/Executive International Aspects of Religious Persecution in Mexico, 1935-1936. ACUA-NCWC, The Catholic University of America, Washington D.C.

gias de Leopoldo Ruiz y Flores, sino en la astucia del Delegado Apostólico de Estados Unidos, Amleto Cicognani. Su análisis y su propuesta de acercamiento con el gobierno de Estados Unidos se basaba en cuatro puntos. El primero era el hecho de que los mexicanos siempre habían tenido un sentimiento de hostilidad hacia la intervención abierta de los norteamericanos, por lo que una acción de carácter oficial y pública desde este país sería interpretada en México como un acto de injerencia, y al ser provocada por la Iglesia serviría de un pretexto más para atacarla, al igual que la Santa Sede. El segundo punto era la aparente ruptura que se estaba dando en la "familia revolucionaria" entre Lázaro Cárdenas y Plutarco Elías Calles, entre otras cosas, por el éxito del presidente Cárdenas para cambiar a los diferentes miembros del gabinete. Habían renunciado ya Tomás Garrido Canabal, secretario de Agricultura y "verdadero caníbal de la religión"; Rodolfo Calles, secretario de Comunicaciones, "digno hijo de su padre" y Narciso Bassols, secretario de Finanzas, "otro perseguidor de la Iglesia".[24] El nuevo gabinete no incluía a los agresores públicos y violentos de la religión, sino al general Saturnino Cedillo, "gobernador tolerante" de San Luis Potosí, y a personas no tan radicales como Fernando González Roa, ex Embajador en Washington y Guatemala. Una acción abierta de los Estados Unidos en esta situación podría, en caso de tener éxito, ser interpretada en contra de esos cambios que a la larga podrían ser positivos para México. El tercer punto era la problemática presión pública de los católicos de Estados Unidos en cuanto a la cuestión mexicana. Esta acción de los católicos y de algunos obispos, como el de Filadelfia, había dificultado el trabajo discreto y por la vía de negociación del delegado Amleto Cicognani. Era muy importante que el Delegado Apostólico en México mantuviera las apariencias del carácter religioso de su misión para que no se combatiera su presencia como movimiento político.[25] Finalmente, la situación en México ofrecía pocas posibilidades de resolver las divergencias entre la misma jerarquía. La única solución, según Amleto Cicognani, era la presencia de un delegado en

24 Reporte N°118/35. De Amleto Cicognani a Eugenio Pacelli 24 de junio de 1935. ASV *(Archivio Segreto Vaticano) Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, Pos. 575. 1935-1938. *Nuovo Delegato Apostolico*. Fasc. 367.

25 Reporte N°118/35. De Amleto Cicognani a Eugenio Pacelli 24 de junio de 1935. ASV (*Archivio Segreto Vaticano*) *Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, Pos. 575. 1935-1938. *Nuovo Delegato Apostolico*. Fasc. 367.

su puesto; era la única manera de lograr la unidad de los católicos y de los obispos de México.

Tras los difíciles primeros años del cardenismo (Solis, 2018), Luis María Martínez fue nombrado encargado de negocios de la Santa Sede. Entre sus primeras acciones, tuvo que lidiar con la cuestión de la nacionalización de la industria petrolera. Nuevamente ese asunto afectó la situación política y religiosa en México. El aspecto religioso y su relación con los intereses económicos, en particular petroleros, no fue del todo resuelto en la década de los veinte, como lo afirmaba Alicia Puente Lutteroth (2002, p. 110):

> Los procesos seguidos por los petroleros norteamericanos y por los católicos mexicanos fueron paralelos en algunos momentos y pudieron prestarse apoyo mutuo. Por ejemplo, a los Caballeros de Colón en Estados Unidos les fue posible utilizar ese argumento y vincularlo con la falta de libertad en las expresiones religiosas para demandar un cambio de relaciones en el gobierno de Washington y solicitar el desconocimiento del gobierno mexicano.

Más allá del problema del comunismo, de la lucha entre las distintas organizaciones como la Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) o la Confederación de Trabajadores de México (CTM), y de la voluntad de involucrar a los católicos en la política sin que usasen ninguna "bandera católica", para Luis María Martínez el asunto de mayor importancia a partir del año 1938 fue la cuestión petrolera. El arzobispo de México explicaba a monseñor Eugenio Pacelli, en su reporte del 25 de marzo de ese año, cómo se había desencadenado el problema petrolero. Le mostraba cómo los trabajadores del petróleo hicieron a las empresas inglesas y norteamericanas una demanda exorbitante y cómo las empresas no aceptaron las demandas de los obreros y éstos empezaron una huelga. El presidente de la República, en vista de las perturbaciones públicas que producían las huelgas, obligó a los obreros a regresar a sus labores; en contraparte, encargó a la Junta de Conciliación y Arbitraje que se hiciera cargo de resolver el conflicto. La Junta condenó a las empresas extranjeras a pagar veintiséis millones de pesos más al año a los obreros del petróleo. Con la finalidad de no acatar esta decisión jurídica las empresas recurrieron entonces a la Suprema Corte de Justicia de la Nación, la cual dictó sentencia a favor de los obreros. Dos caminos se abrían entonces, según el arzobispo de México, para las empresas:

pagar el aumento salarial o irse del país. El jerarca mexicano explicaba que el gobierno y las organizaciones obreras le dieron mucha importancia a este asunto. Durante la convención de la CTM tanto su líder Vicente Lombardo Toledano, como el presidente Lázaro Cárdenas anunciaron la sentencia y las organizaciones obreras y la Cámara de Diputados aprovecharon para felicitar al presidente de la Suprema Corte.

El encargado de negocios de la Santa Sede insistía en el hecho de que algunos grupos aprovecharon este suceso para proclamar su liberación del yugo imperialista. Las empresas del petróleo se negaron a aceptar el fallo de la Suprema Corte, y las negociaciones con el presidente fracasaron. El 18 de marzo de 1938 Cárdenas emitió un decreto que aplicaba la Ley de Expropiación a todos los bienes de las petroleras. Este hecho provocó numerosas manifestaciones en apoyo. Al mismo tiempo, en los círculos financieros la medida provocó un temor totalmente opuesto. Según el prelado mexicano era difícil predecir las consecuencias del decreto presidencial, pero los obispos temían que se desatara una grave crisis económica.[26] Muchas personas habían retirado sus depósitos de los bancos, y el dólar, que antes del 18 de marzo se vendía en tres pesos mexicanos y sesenta centavos, llegó a tener un valor de cinco pesos. Las empresas petroleras intentaban crear un boicot en contra del producto mexicano, pero no parecían recibir el respaldo del gobierno estadounidense, que afirmaba que el gobierno mexicano estaba en todo su derecho de tomar dicha medida. Mientras tanto, en las instalaciones usadas para exportar el petróleo que eran propiedades de operadores extranjeros y, en gran parte, de las grandes compañías que detentaban tierras en México, se ejercía un boicot contra el gobierno mexicano y no se vendía prácticamente nada de petróleo.

El malestar de las empresas petroleras provocaba temor en el episcopado. Luis María Martínez Rodríguez decía que algunas empresas petroleras estaban dispuestas a suministrar dinero para apoyar un movimiento armado contra el gobierno. Su temor no estaba tan vinculado con el éxito o fracaso del movimiento armado, sino con la reacción posible de los grupos comunistas: "Lo que vuelve más peligroso al movimiento armado es que según noticias secretas, difíciles de comprobar, pero que tienen aire de

26 Reporte N°3 de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 25 de marzo de 1938. ASV (*Archivio Segreto Vaticano*) *Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, Pos. 593. 1938-1941. *Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari.* Fasc. 390.

veraces, los miembros del Partido Comunista están armados y tienen en diversos puestos de la ciudad depósitos de armas, así como una lista negra de las personas que intentarían asesinar en el momento dado”. [27]

El asunto del petróleo rebasaba el sencillo pleito de interés económico, y le dio a Lázaro Cárdenas un nuevo prestigio nacional, afectando por lo tanto la situación política y religiosa de México.[28] La postura de las empresas petroleras favoreció el fortalecimiento de la figura presidencial (Meyer y Morales, 1990, p. 255). Si bien la prensa mostraba el apoyo que le dio el presidente Franklin D. Roosevelt a la propuesta de Lázaro Cárdenas,[29] no quitaba que, como lo indicaban el arzobispo de México y el encargado de negocios de la Santa Sede, muchos vieran en Cárdenas a un verdadero héroe nacional, un David derrotando a Goliat.[30] Para Roosevelt se trataba de reafirmar la política del “buen vecino” y de mandar a través del caso mexicano un mensaje positivo a toda América Latina.[31] Consciente de esto, la jerarquía católica mexicana no podía más que sumarse a la propuesta de Lázaro Cárdenas y aprovechar una situación en la que cualquier apoyo al gobierno sólo podía ser interpretado como positivo, a menos que se aceptara ser tachado de antipatriótico. El 4 de abril de 1938 el periódico *Excélsior* hizo pública la postura que el arzobispo de Guadalajara, monseñor José Garibi Rivera tomó a favor de la expropiación petrolera.[32] El periódico reportaba la acción de José Garibi Rivera como “una patriótica excitativa del clero católico.” De la lectura del diario se desprende que el arzobispo de Guadalajara inició una colecta en todos los templos el día 3 de abril de 1938, de acuerdo con el cumplimiento que habían girado las

---

27 Reporte N°3 de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 25 de marzo de 1938. ASV (*Archivio Segreto Vaticano*) *Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, Pos. 593. 1938-1941. *Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari.* Fasc. 390.

28 Reporte N°5 de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV (*Archivio Segreto Vaticano*) *Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, Pos. 593. 1938-1941. *Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari*. Fasc. 390.

29 *Excélsior*, lunes 4 de abril de 1938. Año XXII, Tomo II. Hemeroteca Nacional.

30 Reporte N°3 de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 25 de marzo de 1938. ASV (*Archivio Segreto Vaticano*) *Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, Pos. 593. 1938-1941. *Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari.* Fasc. 390.

31 *Excélsior*, martes 5 de abril de 1938. Año XXII, Tomo II. Hemeroteca Nacional.

32 *Excélsior,* lunes 4 de abril de 1938. Año XXII, Tomo II. Hemeroteca Nacional.

autoridades eclesiásticas para que en todas las iglesias católicas de Jalisco se organizaran colectas el domingo 10 de abril de ese año. El primero de abril de 1938 monseñor José Garibi Rivera emitió una circular reproducida por *Excélsior,* que decía:

> A todos consta que el hecho de la expropiación de la industria petrolera origina una deuda para la nación, para cuyo pago es necesaria la cooperación de todos los ciudadanos. Los católicos que profesamos como una de las enseñanzas de nuestra religión el amor a la patria, también como católicos hemos de procurar dar ejemplo en este sentido. Ahora bien, esta cooperación debe ser generosa, como lo reclaman nuestro patriotismo y la necesidad de ver libre a la patria de una deuda gravosa que impediría el franco desarrollo de sus riquezas, que vendrán, sin dudarlo, a contribuir al bienestar de todas las clases sociales. […] Me ha parecido conveniente disponer, como lo hago por la presente, que el domingo 10 de los corrientes en todos los templos del arzobispado se haga una colecta cuyo producto se enviará cuanto antes a la caja del arzobispado, de donde se remitirá su destino, como una contribución de los católicos de la diócesis, para los fines indicados.[33]

La jerarquía católica liderada por dos de los más prometedores obispos, de acuerdo con la visita de Guglielmo Piani, en 1936, finalmente podía responder a los llamados que les había estado enviando el presidente Lázaro Cárdenas, gracias a un tema de índole nacional que permitía un acercamiento abierto con el gobierno, que fuese a la vez decoroso para salvar a la patria del aparente "enemigo" yanqui.

La revista *Hoy* le dedicó una plana entera al asunto. Este documento fundamental marca y demuestra el primer acercamiento público entre las nuevas fuerzas del episcopado y el gobierno de Lázaro Cárdenas, que una vez más aprovechaba para marcar su ruptura con el callismo.[34] Es interesante ver que el propio José Garibi Rivera, también juega sobre la complejidad legal. En la parte final del documento indica que "teóricamente, la situación sigue idéntica, pero en la práctica ha cesado la intolerancia y se han suspendido las inicuas persecuciones" cuando también

---

33 *Excélsior,* lunes 4 de abril de 1938. Año XXII, Tomo II. Hemeroteca Nacional.

34 Hacia la paz espiritual. *Hoy*. Sábado 16 de abril de 1938. México, D. F., año II, volumen V, número 60. Hemeroteca Nacional, HM H134.

ya se fueron dando reformas constitucionales en particular a los artículos 3° y 24°.[35]

La situación y la voluntad de apertura de la jerarquía católica mexicana habían quedado bastante claras para Lázaro Cárdenas, quien no aplicaba las restricciones que la ley le permitía ejecutar como en el caso del arzobispo de México, quien ofició y bendijo el altar mayor en la iglesia de San Vicente en San Pedro el martes 5 de abril de 1938.[36]

Una semana más tarde Luis María Martínez, arzobispo de México, respaldó la misma postura.[37] *Hoy* publicó un artículo de fondo relativo a la apertura del clero y de la jerarquía católica y su respaldo a la expropiación petrolera. La revista *Christus*, órgano oficial de la jerarquía, editado y controlado por los jesuitas, a su vez retomó el documento:

> Creemos que nuestros lectores nos agradecerán la reproducción del artículo de fondo que, con el título que llevan estas líneas publicó la revista semanal *Hoy* en el número correspondiente al 16 del pasado mes de abril. *Hoy* es una revista neutra, pero, y hay que decirlo con todas sus letras, es la mejor revista en su género que se publica en México, y quizá una de las mejores del continente hispanoamericano. El artículo en cuestión refleja maravillosamente el trascendental momento que vivimos. Rogamos a nuestros lectores que por un momento prescindan de prejuicios y apasionamientos para que mejor se hagan cargo de lo que dice y de lo que deja ver el artículo [...].[38]

---

35 El artículo tercero constitucional fue sujeto de amplio debate y uno de los artículos más problemáticos entre la Iglesia y el Estado, pues este artículo hace referencia a la educación pública en México. El articulo 24 hace referencia a las creencias de las personas y a los espacios de culto público, es el artículo que hace referencia a la libertad de creencia. En 1934 el artículo 3° establecía la educación socialista y la lucha abierta contra las doctrinas religiosas. "La educación que imparte el Estado será socialista, y además de excluir toda doctrina religiosa combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear una juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social. […]". El artículo 24, no ha sido reformado sino hasta 1992 cuando se reformaron también los otros artículos relativos a la cuestión religiosa: los artículos, 3°, 5°, 24, 27 y 130.

36 *Excélsior,* miércoles 6 de abril de 1938. Año XXII, Tomo II. Hemeroteca Nacional.

37 *Hoy.* Domingo 10 de abril de 1938. México, D. F., año II. volumen V, número 60. Hemeroteca nacional. HM H134.

38 *Christus*. Año 3, N°30, mayo de 1938. Hemeroteca Nacional, HM CH24. 289-3-5.

El propio Leopoldo Ruiz y Flores, en una entrevista que dio a la revista *Hoy*, respaldó la actitud de los dos jerarcas.[39] Cuando le preguntaban sobre las relaciones entre los poderes eclesiástico y civil, Leopoldo Ruiz y Flores contestó: "Francamente no encuentro qué decirle, porque no estoy al tanto de la situación que prevalece en otras diócesis fuera de las de México y Michoacán. Pero en general veo que, cuando menos, hay tolerancia en materia religiosa. Tolerancia por parte del gobierno y por parte de la Iglesia la prudencia debida para no provocar conflictos." En cuanto a la política diplomática de la Santa Sede, el jerarca afirmaba que ésta fue una política especial que constaba en todos los documentos pontificios de protesta contra las violaciones a los derechos de la Iglesia. No pretendía el Vaticano, según el prelado, entablar unas relaciones con México iguales a las que en un tiempo tuvo cuando la Iglesia y el Estado estaban unidos, sino únicamente las necesarias, las que mantenía con los gobiernos de los países de fe católica. En cuanto al pueblo católico, el episcopado y el conflicto religioso, Leopoldo Ruiz y Flores afirmaba que "El pueblo de México es suficientemente sensato y está dispuesto a seguir cualquier indicación a este respecto, y más cuando sabe que el papa, que es el jefe supremo de la Iglesia, dispuso estos arreglos. Naturalmente no faltan, como en cualquier parte, radicales blancos que hubieran querido que aquí se hiciera lo que ellos deseaban. Pero una vez que el papa habló, […] habrán de someterse". Y, finalmente, sobre la deuda petrolera cuando se le preguntó al arzobispo de Morelia si "¿Ayudará el clero de México al gobierno a pagar la deuda petrolera?", respondió: "Indudablemente".

Insistía en el hecho de que la Iglesia siempre había cooperado en las obras patrióticas y de bienestar social.[40]

El nuevo encargado de negocios de la Santa Sede, Luis María Martínez, le explicaba a Eugenio Pacelli cómo la negativa de las empresas petroleras de someterse a la sentencia de la Suprema Corte de Justicia sobre las exigencias de los obreros que trabajaban en dichas empresas, había provocado la aplicación de los artículos constitucionales relativos a la propiedad del subsuelo. Los obreros también pidieron, de acuerdo con

39 "Los principios cristianos son los principios básicos de la justicia", *Hoy.* Sábado 7 de mayo de 1938. Año II. volumen V, número 63.

40 *Ibid.*

el arzobispo de México, que se aplicara el artículo de la Ley del Trabajo según el cual, en caso de que una empresa no acatase las decisiones de los tribunales, los contratos serían rescindidos y la empresa pagaría una fuerte indemnización.[41] Los periódicos de la época, como *El Universal* o *Excélsior,* insistían en el hecho de que el presidente Franklin D. Roosevelt no iba a apoyar a las petroleras, sino a respaldar al gobierno mexicano al no actuar en su contra y respetar su derecho y autoridad sobre los propios recursos naturales, siempre y cuando se indemnizara justamente a los afectados.[42]

Es necesario recordar que Roosevelt seguía sufriendo de los problemas no totalmente resueltos de la Gran Depresión, y que en 1938 se hablaba de un déficit de 7 mil millones de dólares.[43] Era imprescindible para el presidente contar con una buena imagen ante los países latinoamericanos, que le permitiera balancear los problemas económicos internos gracias a una política de comercio exterior dinámica en la cual, por ejemplo, Estados Unidos podía comprar barriles de petróleo baratos a México y venderle petróleo destilado a buen precio, sin temer la competencia francesa o inglesa. Uno de los puntos del decreto del 18 de marzo de 1938 fue la indemnización de las empresas petroleras en un plazo de diez años. Según el prelado mexicano, el presidente Lázaro Cárdenas, en una nota enviada al gobierno británico, explicaba cómo esta situación se había dado en gran parte por la negativa de las empresas, dañando así la economía mexicana. Según Luis María Martínez era fundamental para Lázaro Cárdenas evitar cualquier mal mayor, y por lo tanto evitar la esclavitud económica a la cual las empresas petroleras lo habían llevado gracias a su capital y sus influencias.[44]

El arzobispo de México, insistía en el hecho de que había motivos ocultos en la nacionalización. En su opinión, dos posturas se habían desarrollado al respecto, la primera defendía parte del programa del gobierno, parte del sistema de nacionalización iniciado, como en el sistema de ferrocarriles donde buscaba controlar las fuentes de riquezas y temía a las huelgas de los

---

41 Reporte N°5 de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV (*Archivio Segreto Vaticano*) *Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, Pos. 593. 1938-1941. *Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari.* Fasc. 390.

42 *Excélsior,* miércoles 6 de abril de 1938. Año XXII, Tomo II. Hemeroteca Nacional.

43 *Excélsior,* miércoles 13 de abril de 1938. Año XXII, Tomo II. Hemeroteca Nacional.

44 Reporte N°5 de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV (*Archivio Segreto Vaticano*) *Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, Pos. 593. 1938-1941. *Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari.* Fasc. 390.

electricistas. La segunda, era menos nacionalista, buscaba excluir el capital inglés y promover un acuerdo que beneficiara a Estados Unidos. Existía un buen acogimiento para con la nacionalización petrolera y un desacuerdo con el gobierno británico.[45]

Para Luis María Martínez, sin importar si se trataba de una decisión que mostraba una voluntad "nacionalizadora" del gobierno mexicano o de un proyecto que permitiera a Estados Unidos obtener el control de la industria petrolera, a través del control sobre el Estado mexicano, el éxito mayor del gobierno de Lázaro Cárdenas fue jugar sobre el valor patriótico, el cual expuso como una liberalización económica de la nación. El presidente logró reunir todos los respaldos posibles y pidió a los mexicanos su apoyo moral y su cooperación generosa para pagar cuanto antes la deuda contratada y para la indemnización de las empresas petroleras. Luis María Martínez evaluó la maniobra como muy hábil, considerando la psicología mexicana. En efecto, más allá del acercamiento o control real que podía tener Estados Unidos, al sacar a las empresas extranjeras Lázaro Cárdenas permitió que los mexicanos apoyaran con orgullo la medida del gobierno frente al gigante vecino del norte, al que se le atribuía el origen de los males que había sufrido el país desde que obtuvo su independencia.

Numerosas manifestaciones, espontáneas y llenas de entusiasmo, se fueron dando a raíz de la publicación del decreto del 18 de marzo. El sacerdote mencionaba también que todos los partidos de México estuvieron enviando contribuciones en efectivo para el pago de la deuda, felicitaron al gobierno por la postura tomada y comenzaron varios proyectos con el fin de recaudar el dinero necesario para pagar la deuda contratada. El gobierno de México, como lo afirmaba el arzobispo primado, tenía gran interés en recibir el apoyo de la Iglesia en este asunto. Según el prelado, el interés no estaba motivado por una razón financiera, sino más bien por el hecho de que la Iglesia podía provocar un impacto en el extranjero, y que, sin importar las existentes y todavía no resueltas muestras de persecución, se pusiera en esta ocasión de lado del gobierno.[46]

---

45 Luis María Martínez, Reporte N°5 a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV. (*Archivio Segreto Vaticano*) *Affari Ecclesiastici Straordinari, Messico*, periodo IV-11, Pos. 593. 1938-1941. *Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari.* Fasc. 390.

46 Reporte N°5 de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV (Luis María Martínez, periodo IV-11, Pos. 593. 1938-1941. *Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari.* Fasc. 390.

Aprovechando esta situación, el sacerdote le explicaba a Eugenio Pacelli cómo los periodistas le habían preguntado cuál debía ser el comportamiento a seguir en este asunto, insistiendo en el hecho de que más que un problema político o económico se trataba de un asunto patriótico. Luis María Martínez indicó que no tomaría ninguna postura, pero que estudiaría el asunto. Explicaba entonces cómo dichos periódicos anunciaron, sin recibir su aprobación, que el arzobispo de México había realizado declaraciones sobre este tema. Fue entonces cuando dio a la prensa una declaración en la cual, sin mencionar directamente la cuestión petrolera, reafirmaba los principios católicos y el compromiso con la nación:

> En esta hora de grande trascendencia para nuestra patria es oportuno recordar a todos los católicos las eternas enseñanzas de Jesucristo, quien mejor que nadie ha mostrado al mundo la verdadera y profunda solidaridad humana y el secreto de la concordia y de la paz. Pido a Dios que los católicos en esta hora de prueba sepan cumplir con sus deberes de ciudadanos, conforme a las enseñanzas tradicionales de la Iglesia.[47]

Comentarios finales

La cuestión petrolera es un tema que ha permeado el aspecto religioso durante el conflicto de alta intensidad que tuvo lugar entre 1917 y 1938, entre la Iglesia católica en México y los gobiernos posrevolucionarios. Los diferentes gobiernos después de la revolución decidieron cada uno hacer efectivos, a su manera, el marco legal y la aplicación de la constitución y las leyes secundarias que de ella emanaban. Si bien los intereses de grupos de presión extranjeros en México, como la Asociación de Productores Petroleros y la Iglesia católica compartieron objetivos, y sobre todo un enemigo común, no existe una alianza explícita entre ambos. Tras los muy difíciles primeros años del cardenismo, y en particular los conflictos vinculados con la cuestión de la educación socialista y sexual, el gobierno cardenista y la Iglesia católica tuvieron un acercamiento. Éste era muy complejo porque las posturas de denuncia y oposición que existían entre el Estado posrevolu-

47 Reporte N° 5 de Luis María Martínez a Eugenio Pacelli. 12 de mayo de 1938. ASV (Luis María Martínez, periodo IV-11, Pos. 593. 1938-1941. *Rapporti vari di Mons. Martínez Incaricato d'Affari.* Fasc. 390.

cionario y la Iglesia sólo permitían una cercanía que supeditaba el dominio de un actor sobre el otro. Sin embargo, el problema de la lucha contra las fuerzas invasoras vinculadas a la industria petrolera permitió que ambos poderes llegasen a un *Modus Vivendi*. De hecho, en el marco de la política del buen vecino, promovida por el presidente Roosevelt, la expropiación petrolera, que sigue siendo festejada como uno de los momentos de orgullo nacional, puede ser vista como una muestra del fin del dominio económico europeo en México y el inicio del dominio norteamericano que culminaría con el Tratado de Libre Comercio de América del Norte de 1994 y su revisión en 2018.

Los acuerdos y presiones no se hicieron de manera pública y el acceso a los Archivos Apostólicos Vaticanos, principal acervo utilizado para mostrar esos vínculos entre activistas católicos, y empresarios de la industria petrolera, permiten mostrar los modos de proceder y las conexiones que existieron entre diversos sectores para luchar contra un enemigo común: el Estado para los católicos y los petroleros extranjeros en los años veinte; los petroleros extranjeros para los jerarcas católicos y el Estado a finales de los treinta. El activismo católico no solamente se ve reflejado en manifestaciones externas de rechazo, sino también en actitudes de negociación y acercamiento, tensión y relajamiento que el libro hace visible. Eso también es lo que permite el trabajo de archivo, hacer visibles y explícitas negociaciones que se hicieron desde la reserva y la discreción, pero que en ocasiones fueron más exitosas que el conflicto armado. El uso de las armas diplomáticas y la presión sobre el gobierno de Estados Unidos permitió que la religión y la economía fueran relacionadas en la resolución del conflicto religioso y se gestara un nuevo periodo de la vida pública en México: la Unión Nacional.

Este trabajo hizo evidente la coincidencia de los intereses económicos y políticos de los gobiernos estadounidense y mexicano relativa no solamente al tema del petróleo, sino también a la solución del conflicto religioso en México. En el marco más amplio de la búsqueda de la estabilización de sus relaciones y de una mejor imagen por parte de ambos países, el papel de los respectivos cuerpos diplomáticos, pero sobre todo del trabajo discreto de personas de buena voluntad en ambos lados de la frontera abonó de forma importante a la concreción de los Acuerdos de Paz y a la construcción del *Modus Vivendi* entre la Iglesia católica y el Estado mexicano. Esta investigación permitió incorporar otro tipo de variables de un peso clave y estraté-

gico, más allá de las estrictamente religiosas, y entender mejor el proceso complejo de grupos de presión específicos que obraron para pacificar el México posrevolucionario y permitir la creación de un modelo de relaciones que duraría más de cincuenta años y que terminaría con las reformas constitucionales de 1992.

Referencias bibliográficas y electrónicas

Andes, S. J. C. y Young J. G. (coords.) (2016). *Local Church, Global Church: Catholic Activism in America from Rerum Novarum to Vatican II*. Washington: Catholic University of America Press.

Andes, Stephen J. C. (2014). *The Vatican and Catholic Activism in Mexico and Chile: The Politics of Transnational Catholicism*, 1920-1940. Oxford: Oxford University Press.

Bethencourt, F. (2014). Le millénarisme: idéologie de l'impérialisme eurasiatique? *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57 (1), pp. 189-194.

Chartier, R. (2001). La conscience de la globalité (commentaire). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56 (1), pp. 119-123.

Collado, M. C. (2005). *Dwight W. Morrow, reencuentro y revolución en las relaciones entre México y Estados Unidos, 1927-1930*. México: Instituto Mora/Dirección General del Acervo Histórico Diplomático, Secretaría de Relaciones Exteriores.

Cronon, D. (septiembre 1958). American Catholics and Mexican Anticlericalism, 1933-1936. *The Mississippi Valley Historical Review*, 2 (45), p. 215.

Degollado Guizar, J. (1957). *Memorias de Jesús Degollado Guizar, último general en jefe del ejército cristero*. México: Editorial Jus.

Douki, C. y P. Minard. (2007). *Histoire globale, histoires connectées: un changement d'échelle historiographique? Introduction. Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 54-4 (5), pp. 7-21.

García Ugarte, M. E. y Rosas Salas S. F. (2016). La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010). *Anuario de Historia de la Iglesia*, 25, pp. 91-161. Recuperado de: https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/viewFile/5511/4732.

Lida, M. (abril- junio 2007). La Iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización. *Historia*

Mexicana, 4(224), pp. 34. Recuperado de http://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/1640/1458

López Ortega, J. A. (1944). *Las naciones extranjeras y la persecución religiosa*, México.

Meyer, J. (coord.) (2010). *Las naciones frente al conflicto religioso en México,* México: Tusquets.

Meyer, J. (1999). *La Cristiada, 1-La guerra de los cristeros*. México: Siglo xxi.

Meyer, J. (2000). *La Cristiada, 2-El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929*. México: Siglo xxi.

Meyer, J. (2008). *La cruzada por México. Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*. México: Tusquets.

Meyer, L. y Morales I. (1990). *Petróleo y nación*. México: Petróleos Mexicanos.

Meyer, L. (1981). *México y los Estados Unidos en el conflicto Petrolero.* México: El Colegio de México.

Meyer, L. (2012). *Los grupos de presión extranjeros en el México revolucionario, 1910-1940*. México: El Colegio de México.

Olimón Nolasco, M. (2007). *Diplomacia insólita: el conflicto religioso en México y las negociaciones cupulares (1926-1929)*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

Olimón Nolasco, M. (2008a). *Paz a medias: el "Modus Vivendi" entre la Iglesia y el Estado y su crisis (1929-1931)*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

Olimón Nolasco, M. (2008b). *Confrontación extrema: el quebranto del "Modus Vivendi" (1931-1933)*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

Olimón Nolasco, M. (2008c). *Hacia un país diferente: el difícil camino hacia un "Modus Vivendi" estable (1935-1938)*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

Ortoll S. y Preciado Zamora J. (2016). *¿Por Dios o por la mitra?: obispos, cristeros, evangélicos, 1926-1992*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.

Patulli Trythall, M. (2011). Edmund A. Walsh S.J. and the Settlement of the Religious Question in Mexico. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, pp. 3-44.

Puente Lutteroth, M. A. (2002). Movimiento Cristero, una pluralidad desconocida. México: Editorial Progreso.

Puente Lutteroth, M. A. (1993). *Movimiento cristero: Afirmación y fisura de identidades: un acercamiento panorámico al conflicto socio-religioso en México de 1926-1939*. México: ciesas.

Redinger, M. A. (julio 2002). To arouse and inform': the Knights of Columbus and United States-Mexican relations, 1924-1937.*Catholic Historical Review,* 88(3), pp.489-518.

Redinger, M. A. (2005). *American Catholics and the Mexican Revolution, 1924-1936*. Notre Dame: Notre Dame University Press.

Solis, Y. (2001). *La hiérarchie de l'Eglise catholique mexicaine durant la christiade 1926-1929* (Mémoire de maitrise sous la direction de Philippe Delisle). Université Jean Moulin Lyon, Francia.

Solis, Y. (2002). *La hiérarchie catholique mexicaine durant le Modus-Vivendi 1929-1940: pensée nationale ou agents du Vatican* (Mémoire de D.E.A. sous la direction de Régis Ladous). Université Jean Moulin Lyon, Francia.

Solis, Y. (2009). *La hiérarchie catholique mexicaine durant la genèse du Modus-Vivendi, 1929-1940*. (Thèse doctorale sous la direction de Régis Ladous et Alicia Puente Lutteroth). Université Jean Moulin Lyon, Francia.

Solis, Y. (2010). Un triángulo peligroso: la Santa Sede, los Estados Unidos y México en la resolución del conflicto religioso mexicano durante los años treinta. En J. Meyer, *Las naciones frente al conflicto religioso en México.* México: Tiempo de Memoria/ Tusquets.

Solis, Y. (2016). *El Vaticano y los Estados Unidos en la solución del conflicto religioso en México. La génesis del Modus Vivendi real: México 1929-1938* (Doctorado en Historia Social y Cultural. Facultad de Humanidades), Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Morelos.

Solis, Y. (2018). La difícil situación de la Iglesia Católica durante los primeros años del Cardenismo. En Y. Solis y V. Torres Septien, *Dimensión religiosa de los conflictos religiosos*. México: uam-Azcaptozalco.

Spectator (1961). *Los cristeros del volcán de Colima, Escenas de la lucha por la libertad religiosa en México 1926-1929*. Vol 1, México: Editorial Jus.

Valvo, P. (2012). *La Santa Sede e il Conflitto fra Stato e Chiesa in Messico* (Tesis Doctoral en Ciencias Históricas). Università degli studi della Repubblica di San Marino, Italia.

Young, J. (2013). The Calles Government and Catholic Dissidents: Mexico's Transnational Projects of Repression, 1926-1929. *The Americas, 70* (1), pp. 63-91.

Young, J. (2015). *Mexican Exodus: Emigrants, Exiles, and Refugees of the Cristero War*, Oxford: Oxford University Press.

La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, reflejo de un nuevo *Modus Vivendi*

Tania Hernández Vicencio[1]

Introducción

Al inicio del siglo XX, el Estado mexicano estableció importantes limitantes al poder y al activismo de la Iglesia católica, por medio de varios preceptos constitucionales. Posteriormente, en el primer tercio del siglo XX, con el ascenso al poder de Álvaro Obregón (1920-1924) y Plutarco Elías Calles (1924-1928), se afianzó una perspectiva anticlerical sobre el ejercicio de gobierno que profundizó las tensiones con los líderes católicos. En el contexto de la posrevolución, cuando el grupo triunfante pretendía consolidar el poder del Estado, la fuerza de la Iglesia católica aún era uno de los principales obstáculos para alcanzar ese objetivo (Pérez, 2004; Savarino y Mutolo, 2008). Cuando, el 2 de julio de 1926 se publicó en el Diario Oficial de la Federación la Ley sobre Delitos y Faltas en Materia de Culto Religioso y Disciplina Externa, conocida como Ley de Tolerancia de Cultos o Ley Calles,[2] el activismo católico reavivó su beligerancia. Dicha ley pretendía controlar el culto católico, por lo que su contenido, además, incluyó una reforma al Código Penal para el Distrito y Territorios Federales sobre Delitos del Fuero Común y para toda la República sobre

1 Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2 La ley se promulgó el 14 de junio de 1926 y se publicó en el DOF el 2 de julio de ese año. Recuperado de: http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1926-L-FMCR.html, fecha de consulta: 14 de junio de 2019.

Delitos contra la Federación, con la que se establecían sanciones por el incumplimiento de la misma.

El tono inflexible de la normatividad en materia religiosa[3] fue asentado meses más tarde en la Ley Reglamentaria del Artículo 130, promulgada el 18 de enero de 1927, en la que se reafirmó la negativa sobre la personalidad jurídica de las iglesias y se reguló a detalle el ejercicio del ministerio religioso.[4] Tanto en la Ley Calles como en la Ley Reglamentaria del Artículo 130 se impuso la supremacía del Estado y del gobierno, por lo que incluso se planteó que las autoridades municipales y estatales que no las aplicasen serían consideradas cómplices de la insumisión. Los dos documentos se basaban en una idea de laicidad excluyente (Blancarte, 2013) y en un anticlericalismo radical por parte de las autoridades, las que tenían la encomienda de "evitar el menoscabo o la pérdida de la libertad del hombre por voto religioso".[5] La permanente confrontación entre

3 Otra reglamentación del mismo año que reflejó la actitud del gobierno hacia las iglesias y particularmente hacia la iglesia católica fue el Reglamento Provisional para las Escuelas Particulares de 1926, el cual, entre otras cosas, prohibía el uso de símbolos religiosos y que los directores de las escuelas fuesen ministros de culto. Recuperado de: http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4492461&fecha=26/07/1926&cod_diario=190865, fecha de consulta 14 de junio de 2019.

4 Ley Reglamentaria del Artículo 130 de la Constitución Federal. Recuperado de: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf, fecha de consulta: 14 de junio de 2019. *Grosso modo*, a través de estos preceptos se circunscribía la práctica del culto estrictamente a los templos, se negaba el reconocimiento de la personalidad jurídica a las iglesias, se sujetaba a los sacerdotes a la norma de la ley de profesiones, las legislaturas locales determinaban el número de ministros de culto en sus estados, sólo los mexicanos por nacimiento podían ejercer el ministerio y se les prohibía el uso de hábitos religiosos fuera de los templos, se penalizaba hasta con prisión a quienes criticaran la Constitución, se negó a los ministros de culto el derecho al voto y de asociarse con fines políticos, se negó la posibilidad de que las corporaciones religiosas dirigieran escuelas de enseñanza elemental y a las escuelas particulares contar con capillas o tener comunicación con templos, se prohibió emitir votos religiosos.

5 Después de la Ley Calles y la Ley Reglamentaria del 130 constitucional se promulgaron La Ley Reglamentaria del Séptimo Párrafo del Artículo 130 (diciembre de 1931), relativo al número de sacerdotes que podrían ejercer en el Distrito o Territorio Federales; el Decreto que establecía el plazo dentro del cual podían presentarse solicitudes para encargarse de los templos que se retirasen del culto (diciembre de 1931); y la Ley de Nacionalización de Bienes Reglamentaria de la Fracción II del Artículo 27 (diciembre de 1940).

el Estado mexicano y la Iglesia católica habría de conducir a la llamada Guerra Cristera (1926-1929) y, posteriormente, a la firma de Los Acuerdos de Paz, en junio de 1929. Este pacto permitió construir una relación de tolerancia entre ambos actores, aunque, durante muchos años a lo largo del siglo pasado, la relación fue adoptando distintos matices, a conveniencia de las élites de gobierno y de la Iglesia católica.

Fue hasta la última década del siglo XX, con el cambio en la naturaleza del Estado mexicano y la adopción de figuras como el Estado constitucional de derecho y el Estado democrático y social de derecho, cuando ganó terreno la idea de que la Constitución y sus principios tienen primacía sobre cualquiera otra ley (Pérez Luño, 2001), y que el contenido constitucional debía responder a las exigencias de la democracia, es decir, a un ambiente cada vez más plural, que requería tolerancia y respeto (García Ramírez, 2000).

En ese contexto, el activismo católico optó por trasladar su lucha particularmente al ámbito jurídico y replanteó su añeja demanda de cambio al contenido de los artículos 3º, 5º, 24, fracción II del 27 y 130,[6] preceptos que fueron reformados en 1992, cuando se elaboró la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público (LARyCP), con lo que se creó un nuevo marco para la relación entre el Estado mexicano y las iglesias.

En la segunda mitad del siglo XX, con la introducción de los derechos humanos en la Constitución, se perfiló una visión principialista de la misma, por la que se intentó incorporar a los ciudadanos al ejercicio de los derechos fundamentales (Alexey, 1993) y se estableció un mandato que no debía ser limitado por la autoridad. Este enfoque privilegiaba la idea del derecho con valores ético-políticos y como un conjunto de principios susceptibles de interpretación (Pozzolo, 2011). En la práctica esto abrió la posibilidad de una argumentación más amplia en el desarrollo y la aplicación de las leyes y en la búsqueda de una justicia basada en una moral con referentes objetivos (Salazar, 2011).

6 El artículo 3º, relativo a la educación laica; el artículo 5º, que prohibía la existencia de órdenes monásticas; el artículo 24, que garantizaba la libertad de creencias, pero no la libertad religiosa; la fracción II del artículo 27, que negaba la posibilidad de que las iglesias adquirieran o administrara bienes; y el artículo 130, que negaba la personalidad jurídica a las mismas.

En este escenario, al inicio de la segunda década del siglo XXI, se introdujo en la Constitución mexicana el concepto de libertad religiosa, y la LARyCP consolidó su centralidad en la negociación entre el Estado, los grupos católicos e incluso otras religiones minoritarias; de ahí que su contenido y las adecuaciones incorporadas o en estado de discusión, muestran los rasgos de lo que podría ser un nuevo *Modus Vivendi.*

Para aportar elementos de análisis cifro la atención en los principales elementos del contenido original de dicha ley, los posteriores debates sobre la necesidad de nuevos cambios, y pongo otro acento en los efectos de la inclusión de la libertad religiosa sobre las condiciones para el planteamiento de importantes iniciativas de reforma a la LARyCP, ingresadas a las Cámaras de Diputados y Senadores en 2018 y 2019, respectivamente.

La reforma en materia religiosa de 1992 y la elaboración de la LARyCP

Al comienzo de la década de los noventa del siglo XX, la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) reavivó su añeja demanda de la supresión del artículo 130 constitucional y de cambio al contenido de los artículos 3º, 5º, 24 y a la fracción II del 27. En un documento de la CEM, intitulado "Consideraciones para ilustrar las proposiciones o enmiendas a la Constitución de 1917, que se sugieren para la modernización de las relaciones Estado-Iglesia", se argumentó que dichos artículos "no tenían legitimidad substancial, situación que expresaba su permanente inaplicabilidad y, por ende, su insolvencia real". El escrito establecía que las circunstancias históricas del país "habían cambiado radicalmente y que el pueblo mexicano ya no quería vivir en la mentira ni las apariencias", en el texto se planteaba que la normatividad vigente en ese momento vulneraba las libertades y derechos humanos que habían sido objeto de distintas resoluciones de órganos internacionales.[7]

Según la CEM, eran necesarios cambios que, a partir de la experiencia histórica, lograran "un verdadero equilibrio entre la factibilidad y la normatividad a que debiera aspirar el constitucionalismo mexicano". La reforma demandada por la jerarquía católica se sostenía en cuatro pilares:

7 "Planteó formalmente el clero modificaciones a la Constitución", *El Universal*, 22 de febrero de 1990.

- Reconocimiento de la libertad de religión o de creencia, no sólo de los individuos sino también de las iglesias y comunidades religiosas, en general, con sus respectivas asociaciones, para cumplir con su misión social.
- Separación Estado-Iglesia, mediante el reconocimiento de que no se pretendía la existencia de una religión o iglesia estatal, pero que tampoco era real un Estado neutral en materia religiosa.
- Respeto de la autonomía de la Iglesia en su esfera espiritual y moral, que no redundara en su sujeción jurisdiccional al poder del Estado, como había sucedido en el pasado.
- El establecimiento de una actitud de colaboración entre ambas instituciones, pero con un marco de actuación desde las respectivas esferas.

En mayo de 1990, para apoyar estos reclamos, el papa Juan Pablo II visitó México por segunda ocasión y fue recibido por el presidente Carlos Salinas de Gortari. Ese entorno, según los obispos norteños más combativos, implicaba el tácito reconocimiento jurídico a la Iglesia católica. En ese contexto, caracterizado por el marcado acercamiento entre el gobierno mexicano y la Santa Sede tuvo lugar, en junio del mismo año, la reunión de los obispos de quince regiones pastorales para valorar las nuevas relaciones de cooperación entre el gobierno y la Iglesia. El pequeño cónclave también sirvió para discutir las estrategias que ayudarían a acelerar los cambios constitucionales para el reconocimiento de la personalidad jurídica de la institución eclesiástica.

En febrero de 1991 varios miembros de la Iglesia establecieron contacto con políticos importantes del Partido Revolucionario Institucional (PRI), el Partido Acción Nacional (PAN), el Partido de la Revolución Democrática (PRD) y el Partido Demócrata Mexicano (PDM). Se pretendía sumarlos a lo que la Iglesia denominó el "diálogo con los constructores de la sociedad pluralista".[8]

La negociación que la jerarquía católica fue tejiendo a través de pláticas públicas y privadas[9] con los líderes políticos de distintos partidos, pero

8 "Dialogará la Iglesia con partidos políticos por una sociedad pluralista", *El Universal*, 13 de febrero de 1991.

9 "Pláticas privadas Iglesia-Estado", *El Universal*, 11 de marzo de 1991.

sobre todo con miembros de la presidencia de la república, arrojó pronto los resultados esperados. El 9 de julio de 1991, Carlos Salinas de Gortari se entrevistó en el Vaticano con Juan Pablo II[10] y en su discurso el pontífice celebraba que "los elementos positivos estaban surgiendo [dentro de un] clima de diálogo entre las autoridades civiles y eclesiásticas de México, lo que derivaría en un marco de libertad efectiva y legal para la Iglesia."[11]

Hacia el mes de octubre de ese año, una parte de los trabajos del primer periodo ordinario de la LV Legislatura del Congreso de la Unión se centró en el análisis de la modernización de las relaciones entre el Estado y las iglesias.[12] Un mes después, en la víspera de su tercer informe, el presidente adelantó la inminente modificación del artículo 130 constitucional y llamó a promover una nueva situación jurídica para las iglesias bajo el principio de separación entre éstas y el Estado, así como el respeto a la libertad de creencias, siempre salvaguardando la educación laica dentro de las escuelas públicas.[13]

Mientras tanto, el episcopado mexicano seguía cabildeando entre varios miembros del PRI su propuesta para modificar los cinco artículos de histórica disputa, así como la derogación de diecisiete disposiciones constitucionales, entre las que se incluía la prohibición a los ministros de culto de criticar las leyes del país, a las autoridades o al gobierno en general. Los prelados también pedían suprimir la prohibición al clero para adquirir bienes, así como eliminar la negativa de otorgarles el derecho al voto y a asociarse con fines políticos. La CEM demandaba que se reconociera el principio de libertad religiosa e igualdad de derechos para los sacerdotes en su calidad de ciudadanos. La élite católica insistía en demandar el reconocimiento de su personalidad jurídica, que abarcaba reconocimiento legal para adquirir, poseer y administrar los bienes necesarios para cumplir sus objetivos. El clero pretendía que templos, casas curales y seminarios dejasen de ser propiedad de la nación; demandaba, asimismo, el derecho de los prelados a ser herederos por testamento, así como la posibilidad de que existieran

10 "Salinas: veré a Juan Pablo II en su carácter de jefe de la Iglesia", *El Universal*, 8 de julio de 1991.

11 "Juan Pablo II, por una libertad efectiva y legal", *El Universal*, 9 de julio de 1991.

12 "Debatirá la Legislatura la relación Estado-Iglesia", *El Universal*, 14 de octubre de 1991.

13 "Salinas: los cambios fundamentales aún no concluyen", *El Universal*, 1º de noviembre 1991.

en el país órdenes monásticas. Si bien el episcopado estaba de acuerdo con la idea de que la educación pública fuese laica, reclamaba la posibilidad de que los particulares impartieran educación en todos sus tipos y grados. Además, insistía en la eliminación de la obligatoriedad en la petición de permiso a la Secretaría de Gobernación y a los gobiernos de los estados para abrir nuevos locales para el culto religioso; en otra de sus demandas solicitaba que el matrimonio civil no fuese el único válido para la ley.[14]

Por medio de la fracción priísta, el 10 de diciembre de 1991 Salinas de Gortari envió al Congreso de la Unión la iniciativa de reformas a la Constitución, misma que se aprobó siete días después.[15] Además, el jefe del Ejecutivo Federal recibió en una reunión distinta a la que había tenido con los representantes de las iglesias protestantes, evangélicas y la iglesia judía, a ciento treinta sacerdotes católicos encabezados por el Delegado Apostólico Girolamo Prigione, el cardenal Ernesto Corripio Ahumada y Adolfo Suárez Rivera, presidente del episcopado, a ellos les entregó una copia de la iniciativa enviada al Congreso, en la que se retomaban varios de los reclamos de la CEM.[16] El 18 de diciembre de 1991, cuando era presidente de la Cámara de Diputados el panista Felipe Calderón Hinojosa, las reformas constitucionales se aprobaron y las publicó el Diario Oficial de la Federación el 28 de febrero de 1992. A pesar de las tensiones que el debate sobre el asunto religioso dejó en todos los partidos políticos, sus grupos parlamentarios aceptaron, entre otras prerrogativas, que a las iglesias se les reconociera personalidad jurídica.[17]

---

14 "Reclama el clero que se le autorice a poseer bienes", *El Universal*, 1º de diciembre de 1991. Como se verá en el siguiente apartado, algunos de estos aspectos siguen siendo materia de disputa y a lo largo de los años se siguió argumentando a su favor desde la academia, organismos constitucionales autónomos, como la Comisión Nacional de Derechos Humanos, y dentro del propio Congreso de la Unión.

15 La iniciativa de los priistas fue dictaminada junto con las propuestas que las bancadas del PAN y PRD habían formulado en anteriores legislaturas. La legislación se aprobó, en lo general, con el voto de 364 diputados, 36 en contra y dos abstenciones. El Senado, en su momento, aprobó la minuta con 47 votos en pro y uno en contra (Lamadrid, 1994: 34-35).

16 "Recibió Salinas en Los Pinos a 130 prelados católicos", *El Universal*, 11 de diciembre de 1991.

17 "Factible un proyecto único, mas no unánime, sobre la ley de cultos", *El Universal*, 30 de junio de 1992.

Casi cinco meses después, el 25 de junio, se presentó en la Cámara de Diputados la iniciativa de Ley Reglamentaria del Artículo 130, denominada Ley de Libertades Religiosas, que había sido elaborada por la Fundación Siglo XXI del PRI.[18] Las propuestas para redactar dicha ley fueron presentadas por miembros del PRI, PAN, PRD y Partido Auténtico de la Revolución Mexicana (PARM) y resultaron coincidentes, acaso sólo con algunas diferencias procedimentales. En ese contexto, el 30 de junio de 1992, se presentó ante la Cámara de Diputados una iniciativa más acabada denominada Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, que reglamentaría el artículo 130. Según los diputados y senadores priistas promotores de ésta, con la nueva ley se legalizaba el tema religioso, salvaguardando los principios jurídico-políticos y las convicciones del pueblo mexicano, a saber: libertad de creencias y separación del Estado y las iglesias con la supremacía de aquél. También se negó la participación del clero en política y la posibilidad legal de que acumulara riquezas.[19] El Diario Oficial de la Federación promulgó la LARyCP el 15 de julio de 1992. La Ley se conformó con 36 artículos permanentes y 7 transitorios, a través de los cuales se le concedieron 28 facultades a la Secretaría de Gobernación (González Schmal, 1999).

Transcurrieron varias décadas para que tras la reforma constitucional y con la aparición de la LARyCP quedara sin efecto el Código Penal para el Distrito Federal sobre Delitos del Fuero común y para toda la República en materia Federal, de 1926, así como la Ley Reglamentaria del Artículo 130, de 1927, y el decreto que establecía el plazo dentro del cual la Iglesia podía presentar solicitudes para encargarse de los templos para el ejercicio del culto, promulgado en 1931.

Si bien la demanda de libertad religiosa enarbolada por la Iglesia católica desde principios del siglo pasado continuaba vigente, el acento en la reforma de 1992 fue el reconocimiento de su personalidad jurídica. Desde luego que no se trataba de un asunto menor, con esta acción comenzaron a disiparse las limitaciones que imponía la supremacía del orden civil e inició un nuevo proceso para revertir la incapacidad de las iglesias en ser titulares de derechos y, consecuentemente, pudieron celebrar cualquier acto

18 "La Ley de Libertades Religiosas", *El Universal*, 14 de junio de 1992.

19 Exposición de motivos de la Iniciativa de Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, recuperado de: http://biblio.juridicas.unam.mx/bjv, fecha de consulta: 24 de junio de 2019.

jurídico frente a terceros (Lamadrid, 1994, p. 23). La adopción de la figura de "asociación religiosa" le permitió a las iglesias ejercer ese nuevo atributo (Lamadrid, 1994, p.35) y a través de ella se constituyeron en personas jurídicas con lo que lograron, por ejemplo, obtener concesiones para el uso de medios de comunicación con el fin de difundir su credo, así como adquirir bienes para el desarrollo de sus actividades.

A pesar del considerable avance en materia legislativa en los años posteriores y relativamente recientes, algunos estudiosos de la historia de la Iglesia católica y expertos constitucionalistas de filiación católica siguieron denunciando incongruencias entre la Constitución, la reglamentación y la realidad, por lo que plantearon la necesidad de nuevas adecuaciones desde la perspectiva del Estado moderno laico (González Morfin, 1999; González Schmal, 1999; Olimón, 1999; Adame, 1999), el Estado constitucional de derecho y el Estado democrático y social de derecho. A juicio de ellos, si subsistía la prohibición de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, se negaba a los padres el derecho humano a decidir el tipo de educación que debían recibir sus hijos (Adame, 1999; González Schmal, 1999).[20]

Por otro lado, para los partidarios de esta postura, la sujeción de los ministros de culto a un estatuto de excepción en su calidad de ciudadanos se consideraba un caso de discriminación política y jurídica en el ejercicio de sus derechos humanos por razones de tipo religioso. En este sentido, consideraban cuestionable la prohibición que se hacía a los prelados de oponerse a las leyes del país o sus instituciones, y mucho más cuestionable les parecía negarles tanto a las asociaciones religiosas, como a los ministros de culto, el derecho a poseer medios de comunicación. Se consideraba que esta situación resultaba inconsecuente con los artículos 6º y 7º de la Constitución que consagraban las libertades de manifestación de ideas y publicación de

20 Años más tarde, en el contexto del primer gobierno federal encabezado por miembros del conservador Partido Acción Nacional, entre 2000 y 2012, la Unión Nacional de Padres de Familia, creada en 1917, cobró mayor presencia en la arena pública, por lo que su influencia fue decisiva desde la perspectiva de la sociedad civil como a través de la Secretaría de Educación Pública, entonces encabezada por Carlos María Abascal, uno de los hijos del histórico líder a la Unión Nacional Sinarquista y miembro de la UNPF. Dicha organización logró incidir en el contenido de algunos de los libros de texto de educación primaria y secundaria, como el de historia, en el que se incluyó el estudio de la guerra cristera, y en el de biología, en el que sobre el tema de la sexualidad se enfatizó su función reproductora.

escritos, considerando que algunos instrumentos para ejercer dichas ideas son la radio, la televisión y otros medios de comunicación masiva. Además, al limitarse el culto público al interior de los templos se eliminaba una parte esencial de la libertad religiosa (González Schmal, 1999).

El derecho eclesiástico del Estado, eje de una nueva demanda de cambio a la LARyCP

Los cambios constitucionales de 1992 y la publicación de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público introdujeron en el derecho mexicano otra rama: el derecho eclesiástico del Estado –que no derecho religioso– cuya principal contribución consistía en mantener distancia de las posiciones anticlericales al contenido original de la Constitución de 1917 (Flores, 2006, p. 11) y reconocer la relevancia de un conjunto de normas legales dictadas por el Estado en el marco de su propio ordenamiento jurídico, para regular los aspectos sociales de los fenómenos religiosos. Con ese importante cambio, la nueva argumentación en la materia se enfocó en la relevancia civil del hecho religioso y en la dimensión jurídica de éste (Saldaña, 2003, p. 9). Para razonar a favor de la libertad religiosa, se retomó la teoría del derecho natural y su vínculo con el derecho positivo (Gauchet, 2003) como parte de la interpretación de los derechos del hombre consignados en documentos como la Declaración de los Derechos Humanos (Velásquez, 2013, pp. 735-772) y la laicidad.

Fue así como se configuró un nuevo escenario en el que las iglesias aceptaban los procesos de la modernidad, mientras que la acción radical del Estado republicano menguó con respecto a otras etapas de nuestra historia (Velasco, 2006). En otras palabras, se le abrió paso a una relación de cooperación, no exenta de tensiones, entre Estado e iglesias.

Tras diez años de vigencia de la LARyCP, se llevó a cabo una reunión de especialistas en materia religiosa en la que se promovieron nuevas adecuaciones a dicha ley (Núñez, 2003; Lee, 2003; Sánchez, 2003; Pacheco, 2003; Saldaña, 2003). Este grupo destacó que un grave error había sido considerar, a lo largo de la historia, al derecho eclesiástico del Estado como una rama del derecho público, con lo que se habían priorizado las necesidades del poder político para otorgar ciertas prerrogativas a las confesiones religiosas (Saldaña, 2003, p. IX-X). El argumento de este grupo era que la relevancia civil del hecho religioso era evidente y que éste no tenía por qué

verse sometido a los intereses políticos; se argumentaba que el derecho eclesiástico no tenía que ver sólo con tutelar el derecho a la libertad religiosa, sino, además, debía abordar los aspectos jurídicos de distintas expresiones que atañen al ser más profundo del hombre, es decir, de aquello que lo realiza en la trascendencia y que crea o modifica relaciones intersubjetivas en las que se involucra la religión (Saldaña, 2003, p. XI). Los promotores de la relevancia del derecho eclesiástico del Estado, demandaban quitar la carga histórica e ideológica, que en épocas pasadas había llevado a los legisladores a limitar y controlar, hasta donde fuera posible, la actuación de las iglesias (Saldaña, 2003, p. XV).

En apoyo a esta nueva interpretación, desde una tribuna política fundamental como es la Comisión Nacional de Derechos Humanos, su entonces presidente, José Luis Soberanes (1999-2009) y hombre cercano al *Opus Dei*, desarrolló un interesante ensayo en el que argumentó ampliamente a favor de la inclusión del derecho a la libertad religiosa, como un derecho humano universal, anterior y superior al Estado. En su opinión, el sistema jurídico mexicano aún restringía el derecho a la libertad religiosa en cinco aspectos esenciales: desconocía el derecho de los padres a que sus hijos fuesen educados en el credo de su elección, ponía trabas a la realización de actos de culto religioso fuera de los templos, impedía que las asociaciones religiosas poseyeran medios de comunicación social, prohibía la objeción de conciencia e impedía que el matrimonio religioso tuviese efectos civiles (Soberanes, 2001, p. 59).

Respecto a los derechos de los padres a educar a sus hijos en su credo, Soberanes señalaba que se contravenía el numeral 4 del artículo 12 de la propia Convención Americana de Derechos Humanos, que señala que los padres o los tutores tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban educación religiosa y moral acorde a sus convicciones. Además, a Soberanes le parecía contradictorio que en la fracción I del artículo 3o se estableciera que, garantizada por el 24 constitucional la libertad de creencias en México, dicha educación sería laica y, por tanto, ajena a cualquier doctrina religiosa, mientras que la fracción VI del mismo artículo 3o facultaba a los particulares a impartir educación, sin obligarlos a ajustarse en lo dispuesto por su fracción primera (Soberanes, 2001, p. 61).

En torno a los medios de comunicación, José Luis Soberanes retomó el contenido del párrafo segundo del artículo 16 y los párrafos segundo y tercero del artículo 21 de la LARYCP, en los que se negaba a las asociaciones religiosas y

a los ministros de culto poseer o administrar, por sí o por interpósita persona, concesiones para la explotación de estaciones de radio, televisión o cualquier tipo de telecomunicación, así como adquirir, poseer, ser concesionario o administrar cualquier medio de comunicación masiva, a menos que se tratase de situaciones extraordinarias y con autorización de la Secretaría de Gobernación. Al respecto, el jurista argumentó que ambos preceptos contradecían el derecho de libertad religiosa y el principio democrático de la igualdad ciudadana ante la ley; afirmaba que la normatividad tendía a la discriminación por motivos religiosos, contraviniendo el párrafo tercero del artículo 1º de la Constitución y la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas, en su artículo segundo. Lo que advertía Soberanes era que ambos artículos de la LARyCP negaban la realización de una actividad lícita que cualquier persona física o moral podía llevar a cabo. En su opinión, más grave era prohibir la transmisión de ceremonias religiosas por medios electrónicos, lo cual estaba consignado en el artículo 21 de dicha ley, pues si bien el artículo 24 constitucional definía que las ceremonias religiosas debían llevarse a cabo en los templos de forma ordinaria, no se establecía nada sobre su posible transmisión masiva. Desde esa lógica argumentaba que, por tratarse de una disposición restrictiva de la libertad religiosa, debía partirse de acuerdo con el principio jurídico latino que dice: *Quoties dubia interpretatio libertatis est secundum libertatem respondendum erit* (Todas las dudas sobre [la] libertad, deben interpretarse en favor de ella). Y concluía diciendo que, al exigirse la autorización de la Secretaría de Gobernación para transmitir ceremonias religiosas por vía electrónica se violaba la libertad de expresión consagrada en los artículos 6º y 7ºconstiticionales, además de que la propia Ley Federal de Radio y Televisión no hacía referencia a esta cuestión (Soberanes, 2001, p. 65-66).

Sobre la objeción de conciencia, José Luis Soberanes destacó que la LARyCP, desde su artículo 1º, contradecía dicho principio, pues establecía que las convicciones religiosas no eximían el cumplimiento de las leyes del país, lo que, además, se agravaba con el contenido del inciso "a" del artículo 13 constitucional, que dispone que los ministros de culto religioso no podrán agraviar a los símbolos patrios. En su opinión, este último asunto era un claro ejemplo de la improcedencia de la normatividad, particularmente en el caso de los miembros de la iglesia Testigos de Jehová quienes permanentemente se negaban a cumplir con los deberes cívicos en las es-

cuelas. Soberanes planteó que la cultura cívica del pueblo mexicano y su veneración a los símbolos patrios choca con la idiosincrasia de un credo religioso que considera a esas expresiones patrióticas como idolatrías, por lo que algunos niños practicantes de esa religión han sido expulsados sin que ninguna normatividad establezca alguna solución, en esa línea, despedir maestros por los mismos motivos también lo consideraba un acto de ilegalidad. Según José Luis Soberanes, cuando en marzo de 1993 se reformó de nuevo el artículo 3º para garantizar que todo individuo tiene derecho a recibir educación, la situación se torno doblemente violatoria (Soberanes, 2001, pp. 69-71).

A propósito del matrimonio religioso con efectos civiles, el titular de la CNDH argumentó que el matrimonio es ante todo un contrato, un acuerdo de voluntades que debiera servir de base para perfeccionar el contrato matrimonial. Cuestionó que si un acto "antiformal", como el concubinato, cada día tenía mayor aceptación social y efectos jurídicos, por qué no podía tener efectos civiles la unión de voluntades de dos personas ante su comunidad religiosa.

Algunos ajustes a la LARyCP durante los gobiernos panistas

Uno de los rasgos del presente siglo en México ha sido el debilitamiento del proyecto republicano sobre la laicidad (Velasco, 2006) y el replanteamiento de algunos valores fundamentales del liberalismo, como el de la libertad religiosa (Rivera, 2013, p. 14) de una forma conveniente a los intereses de las iglesias y, particularmente, la católica. La argumentación se ha centrado en la idea de que la Constitución se acerca al factor religioso desde dos perspectivas: a partir de la libertad religiosa que pueden ejercer los individuos y las asociaciones de culto, y desde las relaciones institucionales entre el Estado y las confesiones religiosas, normadas en la fracción II del artículo 27 y en el 130 (Flores, 2006, p. 19). De ambas dimensiones, la primera ha jugado un papel central en los razonamientos a favor de nuevas adecuaciones a la Constitución y a la LARyCP, en la perspectiva de los derechos humanos.

En sus respectivas campañas políticas y sus gobiernos, tanto Vicente Fox como Felipe Calderón –ahora ex militantes del Partido Acción Nacional de filiación católica– prometieron al episcopado incluir el derecho a la libertad religiosa en la Constitución. Aunque ninguno pudo cumplir su compromiso, durante sus gestiones se avanzó en la articulación de una

gran alianza de líderes religiosos, políticos y de grupos de la sociedad civil, que actuaban a favor de ese objetivo. Los dirigentes católicos tenían claro que la ruta a seguir era la inclusión de la figura de los derechos humanos y, con ello, el tema de la no discriminación por motivos religiosos, en la Constitución Federal.

Durante el primer año del gobierno de Vicente Fox, el 14 de agosto de 2001, se adicionó un tercer párrafo al artículo 1º constitucional –hasta ese momento custodio de las garantías individuales– en el que se estableció que en México quedaba prohibida la discriminación por religión o cualquier otra circunstancia atentatoria contra la dignidad humana y que tuviese por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas.[21]

Una muestra más del peso jurídico que retomaba el asunto religioso en México, se dio cuando el 6 de noviembre de 2003 apareció en el Diario Oficial de la Federación el Reglamento de la LARyCP, un documento integrado por cincuenta artículos permanentes. Dicho ordenamiento definió los requisitos y trámites necesarios para que las iglesias y las agrupaciones religiosas pudiesen obtener su registro constitutivo como asociación religiosa, con el cual adquirirían personalidad jurídica (artículos del 1º al 7º). También se reguló lo relativo al régimen patrimonial de las asociaciones religiosas y se estableció que corresponde a éstas el derecho a usar en forma exclusiva los bienes nacionales ocupados, aunque se obligan a su cuidado, conservación, restauración, reconstrucción o remodelación de inmuebles propiedad de la Nación, para lo que se tomará en cuenta la Ley General de Bienes Nacionales y la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticos e Históricos (artículos del 20 al 22).

Otro apartado importante hace mención a transmisiones a través de medios masivos de comunicación no impresos, que están permitidos sólo para las asociaciones religiosas registradas (artículos 30 y 31). Si bien la difusión se realizará previa autorización de la Dirección General de la Secretaría de Gobernación y de forma extraordinaria, lo novedoso era que dicha autorización no sería necesaria si se trata de programas informativos o de opinión sobre asuntos religiosos. Aunque aún se plantea que, las relaciones de las autoridades con las asociaciones religiosas deberán observarse bajo el

21 Recuperado de: https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/cpeum/decretos_reformas/2016-12/00130168.pdf, fecha de consulta: 10 de agosto de 2019.

principio de separación del Estado y las iglesias, el carácter laico de aquél y la igualdad ante la ley (artículo 32).[22]

Durante los gobiernos de Fox y Calderón se realizaron, además, algunas reformas menores al contenido de la LARyCP, pero en un contexto de presión de las iglesias, en particular la católica, para avanzar hacia la reforma del artículo 24 constitucional, tal como los panistas lo habían prometido en sus campañas presidenciales. Es decir, una reforma con la que se intentaba incorporar el principio de libertad religiosa. Por otra parte, no hay que perder de vista que la propia iglesia enfrentaba cuestionamientos internos debido a las profundas diferencias entre las condiciones de vida de un sector de su élite y la de sus bases y de una amplia parte de la sociedad mexicana. Además, la jerarquía católica debía hacer frente a los constantes enfrentamientos que los sectores intransigentes de su base tenían con grupos de religiones minoritarias, pero en ascenso, en algunas entidades del país. De ahí que, el 24 de abril de 2006, se reformó la fracción I y se adicionó la fracción III del artículo 8º de dicha Ley, estableciendo, por ejemplo, que las asociaciones religiosas deben abstenerse de perseguir fines de lucro o preponderantemente económicos y fomentar cultos y doctrinas ajenas a su religión; asimismo se les invitó a fomentar la tolerancia entre todos los credos.[23]

En congruencia con el enfoque principialista del constitucionalismo mexicano contemporáneo, en el que los principios que fundamentan la Constitución están por encima de cualquier ley, el 19 de agosto de 2010 se reformó el primer párrafo del artículo 3º de la LARyCP. Con ello se ratificó la laicidad del Estado y su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, pero ya no sólo en lo relativo a la observancia de las leyes, la conservación del orden y la moral públicos, y la tutela de terceros, sino en la observancia de la Constitución y los tratados internacionales ratificados por México, otro ámbito de ley aplicable, con el mencionado enfoque.[24] Este cambio, junto con la inclusión de la idea de no discriminación por motivos religiosos en el artículo 1º de la Constitución, fue un paso

22 Recuperado de http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/regley/Reg_LARCP.pdf, fecha de consulta: 10 de agosto de 2019.

23 LARyCP. Recuperado de: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf, fecha de consulta: 10 de agosto de 2019.

24 LARyCP. Recuperado de: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf, fecha de consulta: 10 de agosto de 2019.

decisivo para la incorporación, un año después, de los derechos humanos a nivel constitucional.

Debido a las denuncias de pederastia clerical en varias iglesias y colegios católicos, en esa misma fecha se adicionó el artículo 12 Bis, en el que se estipuló que los ministros de culto, los asociados y los representantes de las asociaciones religiosas, incluyendo al personal que labore, apoye o auxilie en las actividades de cualquier tipo de iglesia, deberán informar en forma inmediata a la autoridad correspondiente la probable comisión de delitos, cometidos en ejercicio de su culto o en sus instalaciones. Además, se ordenó que cuando se cometiese un delito contra niñas, niños o adolescentes se debería informar de forma inmediata a quienes tuvieran la patria potestad.[25]

Hacia agosto de 2010 también fue reformado el artículo 29 en su fracción XI, y se adicionaron la fracción XII y XIII, de este modo una serie de acciones fueron catalogadas como infracciones a la ley y se tomaron varias consideraciones para valorar el tipo y el grado de infracción. Lo anterior quedó estipulado con la reforma a las fracciones III y IV, así como la adición de la fracción V del artículo 31.[26] Finalmente, el 25 de mayo de 2011 la LARyCP tuvo una nueva modificación, en este caso en el artículo 13, con la que se mandató que los extranjeros podrán ejercer el ministerio de cualquier culto, al igual que los mexicanos, siempre que comprueben su situación migratoria regular, en los términos de la Ley de Migración.[27]

El 10 de junio de 2011, tras la exigencia de varios grupos de la sociedad civil y diputados y senadores de distintas ideologías respecto a la necesidad de armonizar la Constitución con los tratados internacionales en materia de derechos humanos, se publicó en el Diario Oficial de la Federación la reforma que transformó el Capítulo I del Título Primero de la Constitución, con lo que se pasó de atender las "Garantías Individuales" a procurar los "Derechos Humanos y sus Garantías". Esta modificación que en su momento fue considerada la más importante de los últimos veinticinco años,

---

25 LARyCP. Recuperado de: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf, fecha de consulta: 10 de agosto de 2019.

26 LARyCP. Recuperado de: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf, fecha de consulta: 10 de agosto de 2019.

27 LARyCP. Recuperado de: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf, fecha de consulta:10 de agosto de 2019.

hizo posible que los grupos católicos articularan una nueva argumentación en pro de la libertad religiosa como parte de los derechos humanos universales.

Una vez incorporado el tema en la Carta Magna, hacia final de 2011 y antes de que concluyera el gobierno de Felipe Calderón, un grupo de diputados del PRI y PAN impulsaron una nueva iniciativa de reforma al artículo 24, para incluir en éste el concepto de libertad religiosa. Dicha propuesta ya había sido presentada en marzo de 2010, pero no prosperó porque no existía marco legal que le diera fuerza.

Poco tiempo después y en un contexto distinto y favorable, el diputado priista José Ricardo López Pescador reelaboró la iniciativa argumentando que la consolidación de un "Estado constitucional democrático de derecho" requería avanzar en el tratamiento del tema religioso. El legislador planteó que, conforme a las fuentes de derecho positivo, garantizar la libertad religiosa implicaba reconocer sus elementos constitutivos, a saber: libertad de conciencia, de culto y de difusión de credos, así como derecho a la formación, educación y asociación religiosa.

La iniciativa con proyecto de decreto de reforma y adiciones al artículo 24 constitucional se centraba en la defensa del derecho de todo individuo a la libertad de conciencia y religión, por lo que debía gozar de libertad de tener (o no) y adoptar (o no), las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de ritos, las prácticas, la difusión y la enseñanza, siempre y cuando no fueran constitutivas de delito o de faltas sancionadas por la ley. También se planteó que, sin contravenir lo prescrito en el artículo 3º, el Estado habría de respetar la libertad de los padres o de los tutores para garantizar que los hijos recibieran la educación religiosa y moral acordes a sus convicciones.[28] La Comisión de Puntos Constitucionales integrada por legisladores del PRI, PAN, PRD, Partido Verde Ecologista de México (PVEM) y Partido del Trabajo (PT), coincidió con varios razonamientos de López Pescador, por lo que emitió un dictamen positivo. Así, se convino que la libertad religiosa era el complemento necesario del Estado laico y que éste no ignoraba la religiosidad del pueblo manifestada en la diversidad de creencias, sino que la asumía como

28 Tomado del documento De la Comisión de Puntos Constitucionales, con proyecto de decreto que reforma el artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

un hecho social y cultural, mismo que tendría que considerarse al momento de legislar o gobernar, para que la norma tuviera eficacia.

En el marco del inicio de las campañas por la presidencia de la república, en marzo de 2012, la iniciativa de reforma del artículo 24 fue aprobada en el Senado y, posteriormente, enviada a las legislaturas locales para su discusión. Entre abril de 2012 y julio de 2013 la iniciativa polarizó la opinión a lo largo del país, por lo que los legisladores argumentaron que, entre otras cuestiones, se trataba de ser consecuentes y complementar los cambios constitucionales en materia religiosa introducidos con la modificación del artículo 40, que había ocurrido en noviembre de 2012 y con la cual se incluyó la laicidad como un rasgo más de la república,[29] además de respetar el contenido de los pactos internacionales de los que México era parte. Después de llevarse a cabo el proceso legislativo correspondiente tanto en el Congreso de la Unión, como en los congresos de los estados, el 19 de julio de 2013 apareció publicado en el Diario Oficial de la Federación el decreto mediante el que quedó reformado el artículo 24 de la Constitución, que actualmente garantiza que:

> "Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado. Esta libertad incluye el derecho a participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituyan un delito o falta penados por la ley. Nadie podrá utilizar los actos públicos de expresión de esta libertad con fines políticos, de proselitismo o de propaganda política. El Congreso no puede dictar leyes que establezcan o prohíban religión alguna. Los actos religiosos de culto público se celebrarán ordinariamente en los templos. Los que extraordinariamente se celebren fuera de éstos se sujetarán a la ley reglamentaria."[30]

29 El texto actual del artículo 40, relativo a la forma de gobierno, quedó como sigue: "Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una República representativa, democrática, laica, federal, compuesta de Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior; pero unidos en una federación establecida según los principios de esta ley fundamental".

30 Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Recuperado de: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_090819.pdf, fecha de consulta 10 de agosto de 2019.

Con esta redacción, en México se transitó de una laicidad excluyente o separatista (Milot, 2009, p. 32), caracterizada por la disociación entre el poder político y religioso, y la supremacía jurídica del Estado frente a las iglesias, hacia una laicidad que, por un lado, es "abierta o positiva" (Poulat, 2012, p. 24), en la que el factor religioso forma parte del proceso social y cultural como atributos de la vida pública; y, por otro lado, presenta tintes "de colaboración" (Poulat, 2012, p. 24). Es decir, aunque el Estado y las iglesias son entidades autónomas, ambos pueden cooperar bajo ciertas circunstancias para promover la libertad religiosa.

El 17 de diciembre de 2015, durante el gobierno del priista Enrique Peña Nieto, se hizo una nueva adecuación a la LARyCP, ahora en su artículo 20. Es de destacarse que, tras haber sido concebida en el origen de la Ley la actividad de las asociaciones religiosas como parte del desarrollo social y cultural de México, aquéllas debían registrar en la Secretaría de Desarrollo Social y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, a los responsables de los templos y bienes que fueran monumentos arqueológicos, artísticos o históricos propiedad de la nación.[31] Pero al desaparecer el CONACULTA un día antes de la reforma, dicho registro debería realizarse ante las Secretarías de Gobernación y de Cultura, la última de reciente creación.

Las más recientes demandas de cambio al contenido de la LARyCP

Con un nuevo marco constitucional, el 12 de abril de 2018, tres meses antes de la elección presidencial, se ingresó a la Cámara de Diputados otra iniciativa de gran calado para reformar la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público. Los diputados priistas Carlos Iriarte Mercado y José Hugo Cabrera Ruiz, en un intento por obtener el apoyo electoral de las iglesias y especialmente de la Iglesia católica, lanzaron la propuesta argumentando que, si bien los cambios de 1992 fueron fundamentales para una nueva legislación sobre el asunto religioso, era necesaria otra renovación de la Ley para dejar más claro y establecido el compromiso con los derechos humanos. Los diputados aseguraron que el desfase entre el marco normativo y la realidad social había producido un escenario en el que las personas y las asociaciones religiosas actuaban con poca certeza jurídica, por lo que afir-

31 LARyCP. Recuperado de: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf, fecha de consulta: 10 de agosto de 2019.

maban que su iniciativa proporcionaba certidumbre, clarificaba el ámbito de actuación de las asociaciones religiosas, simplificaba la regulación a la que se encontraban sujetas y reconocía la diversidad de creencias religiosas y convicciones, sin menoscabo de los principios históricos de la relación Estado-iglesias.[32]

Los diputados Iriarte y Cabrera también señalaron que, para el cabal ejercicio del derecho a la libertad de convicciones éticas, conciencia y religión, era menester promover que los mexicanos pudieran profesar y participar, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, en las ceremonias, devociones o actos de culto propios de sus creencias religiosas, siempre que no constituyeran un delito penado por la Ley. En su opinión, los ciudadanos tenían derecho a buscar, recibir, expresar, difundir y propagar sus creencias religiosas, a través de cualquier medio de expresión y comunicación, en los términos de la legislación aplicable. También demandaban que no se estableciera censura, ni se coartara la libertad de expresión y difusión en materia de libertad religiosa, a excepción de lo previsto por la Constitución. Consideraban fundamental la posibilidad de ejercer el derecho de asociación, reunión o manifestación con fines religiosos, así como la expresión de las creencias religiosas en relación con asuntos de carácter social, sin perjuicio de las limitantes establecidas por las leyes. Plantearon como urgente que los mexicanos pudieran recibir la formación religiosa que estuviese de acuerdo con sus propias creencias, libertad de la que también deberían gozar para ofrecer y recibir asistencia espiritual con base en el culto profesado o sus convicciones personales.

En la iniciativa se planteó también la necesidad de permitir los servicios voluntarios y la contribución con dinero o en especie para el sostenimiento de cualquier asociación religiosa, de conformidad con las disposiciones legales aplicables. Consideraban fundamental la expresión de la voluntad ciudadana en vida con respecto a los restos mortales de conformidad con la convicción religiosa de cada individuo y sujeta a las restricciones señaladas en la legislación aplicable. Insistían en que era ineludible avanzar más contra aspectos de discriminación, coacción u hostilidad por motivo de creencia religiosa o ausencia de ésta y en la obligatoriedad a declarar sobre

32 Iniciativa de reforma de la LARYCP, 2018. Recuperado de: http://cronica.diputados.gob.mx/DDebates/63/3er/2P/Ord/abr/01L63A3P222.html#Entrada-39, fecha de consulta: 14 de enero de 2019.

ese estado. También proponían más apertura respecto al impedimento de discusiones por motivos religiosos en el ejercicio de cualquier trabajo o actividad, salvo en los casos previstos en la Constitución, y se oponían a que el ciudadano pudiera ser objeto de inquisición judicial o administrativa por manifestar sus ideas o creencias religiosas.

Como la iniciativa también pretendía esclarecer el ámbito de actuación de las asociaciones religiosas y simplificar su regulación, se propuso, respecto a la adquisición de bienes, abrir la posibilidad de que las asociaciones religiosas ya no tuvieran que recabar la autorización por parte de la Secretaría de Gobernación, también presionaron para eliminar la prohibición que les impedía tener concesiones en materia de telecomunicaciones y radiodifusión, eliminando el régimen extraordinario para la transmisión de actos de culto público. Otro elemento importante de la propuesta fue la demanda de que las asociaciones religiosas pudieran colaborar en el desarrollo cultural, cívico y social de los mexicanos, para lo que deberían coordinarse con las instituciones de gobierno y trabajar de forma conjunta.[33]

En ese marco, es importante señalar que entre 2017 y 2018 la CEM firmó tres convenios de colaboración: con la Fiscalía Especializada para la Atención de Delitos Electorales, con el fin de evitar que los integrantes de la Iglesia católica cometiesen delitos electorales; otro con la Procuraduría General de la República, para la promoción de los derechos humanos y la cultura de la paz; y el tercero con el Instituto Nacional de Antropología e Historia, para la conservación y restauración del patrimonio cultural.[34]

---

33 Lo anteriormente expuesto implicará reformar los artículos 1,2,3 primer y segundo párrafos , 8, fracción II, 9 fracciones V, VI y VII, 11, segundo párrafo, 12, 12 Bis, 15, 16, segundo párrafo, 17, 18, 21, segundo y tercer párrafos, 22, primer párrafo, 25, primer y segundo párrafos, 28, fracciones III y IV, 29, primer párrafo, así como sus fracciones IV, VII y X, 30 fracción II, 32, fracción II, así como su tercer párrafo, 34, segundo párrafo y 36; se Adicionan la fracción VIII al artículo 9, un tercer párrafo, recorriéndose los subsecuentes en su orden, al artículo 14 y un cuarto párrafo al artículo 32, y se deroga el tercer párrafo del 34, todos de la LARyCP.

34 Fuentes recuperadas de: https://www.cem.org.mx/prensa/1293-Se-firma-convenio-de-colaboraci%C3%B3n-entre-la-CEM-y-la-FEPADE.html, https://www.cem.org.mx/prensa/1851-Firma-de-Convenio-de-Colaboraci%C3%B3n-con-la--Procuradur%C3%ADa-General-de-la-Rep%C3%BAblica-con-la-CEM.html, http://cem.org.mx/prensa/1860-Firma-del-Convenio-entre-la-CEM,--la-Secretaria-de-Cultura-y-el-INAH-.html, fecha de consulta: diciembre de 2019.

Un año después, el 11 de diciembre de 2019, la senadora del Movimiento de Regeneración Nacional, María Soledad Luévano Cantú, sometió al pleno del Senado la iniciativa con proyecto de decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones de la LARyCP. Los motivos esgrimidos por la legisladora reconocieron los avances que la sociedad mexicana ha tenido en la comprensión de los derechos humanos, así como de la dignidad humana, pero destacaron que la complejidad de la sociedad nacional e internacional requería un reconocimiento más amplio de la libertad y un diálogo interreligioso. Para Luévano Cantú, los procesos de violencia, delincuencia, debilitamiento del tejido social y migración ponían a la sociedad ante una emergencia que "requier[e] en particular de las energías más arraigadas en el corazón del pueblo, donde las convicciones éticas, religiosas y de conciencia son una fuente para la recuperación y el fortalecimiento de la sociedad."[35] Para la senadora de Morena, los avances en materia religiosa en México requerían de la adecuación del orden jurídico nacional a las disposiciones constitucionales y del derecho internacional.

Al momento de entregar este trabajo la iniciativa de la senadora todavía no se aprobaba, pero en el pasado reciente señaló que en su opinión la reforma debía encaminarse a adecuar la totalidad del sistema jurídico mexicano con lo dispuesto en instrumentos de derecho internacional; asimismo, debería respetar y reflejar el marco normativo establecido en los artículos 1º, 3º, 24, 27, 40 y 130 de la Constitución, lo que implicaría eliminar de la legislación secundaria toda disposición que limitara el ejercicio del derecho humano a la libertad de religión. Los cambios deberían también atender los derechos de los creyentes y no creyentes por igual, en el sentido de que toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión o creencias, lo que incluye el derecho a tener (o no), adoptar (o no), la religión o creencias de nuestra elección. Para ello consideró necesario impulsar las bases jurídicas que optimizaran la colaboración entre el gobierno y las asociaciones religiosas en la labor reconstructiva del tejido social. La reforma debería servir para el adecuado reconocimiento y protección de las diversas dimensiones que, según el derecho internacional, se

35 Gaceta del Senado. Recuperado de: https://infosen.senado.gob.mx/sgsp/gaceta/64/2/2019-12-11-1/assets/documentos/Inic_Morena_Sen_Luevano_Asociaciones_Religiosas.pdf, fecha de consulta: enero de 2020.

encuentran incluidas en el derecho humano a la libertad religiosa, como son: libertad de creencias, culto y asociación; libertad de expresión, educación y objeción de conciencia.

El eco del nuevo discurso legal reverberaba apenas a principio de 2020, en el nuevo partido mayoritario. Para los promotores de la nueva reforma, ésta tendría que brindar un fundamento legal claro a la protección del derecho a la no discriminación por motivos religiosos, así como a los límites que deberían fijarse a la participación de los ministros de culto en materia político-electoral y brindar un marco normativo coherente con las disposiciones ya presentes en el sistema jurídico mexicano en materia de objeción de conciencia.

En suma: la más reciente reforma deberá poner al día los diversos procesos regulatorios que involucran a autoridades federales estatales y municipales, simplificándolos en beneficio de todas las partes.[36] La senadora morenista consideraba, asimismo, que el principio de separación del Estado y las iglesias no impedía contribuciones o colaboraciones recíprocas en tareas comunes de beneficio social, mediante el respeto a los ámbitos propios de competencia.[37]

Comentarios finales

Con este apretado recorrido, he querido mostrar que después de una larga confrontación pública, epistolar y a través de la acción política e incluso la lucha armada, la disputa de la concepción sobre el asunto religioso y su práctica en la vida pública en México se trasladó de forma importante al plano jurídico. Fue desde la década de los noventa del siglo pasado, con el cambio en la naturaleza del Estado mexicano y la restauración del papel político de la Iglesia católica, cuando se abrieron nuevos cauces para la negociación de reformas constitucionales clave, y especialmente con la elaboración de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, desde la cual se fueron introduciendo cambios sustanciales que derivaron en posteriores modificaciones a la Constitución. Si bien a lo largo del siglo XX, los católicos expresaron por distintas vías su demanda de libertad religiosa, hubo un

36 Ídem.

37 Ídem.

momento en que la Iglesia comprendió que para alcanzar su objetivo debía lograr dos pasos previos. Primero, el reconocimiento de su personalidad jurídica, mismo que alcanzó con las reformas de 1992, y, luego, la inclusión de la figura de los derechos humanos en la Constitución Federal, proceso que se concretó en el año 2011.

Desde esta perspectiva, la principal novedad de las recientes propuestas de cambio al contenido de la LARyCP, de 2018 y 2019, ha sido la inclusión del concepto de libertad religiosa como parte de los derechos humanos, pero también como derecho de las instituciones religiosas reconocidas por el Estado, una premisa que permite que, especialmente, la Iglesia católica avance en la defensa de lo que considera sus derechos para cumplir su labor. Así, mientras que algunos temas controversiales, como el eterno debate sobre la educación, regresó a la agenda pública, también cobraron mayor fuerza otros como la exigencia de la propiedad y el uso de medios de comunicación masiva, la participación en política electoral de los miembros de las iglesias, y la adquisición de bienes muebles e inmuebles. En los hechos, éstos constituyen actualmente los puntos centrales de la negociación con el Estado, una situación inconcebible en otros tiempos.

Referencias bibliográficas y electrónicas

Adame G. J. (1999). ¿Educación religiosa o educación laica? En J. Ruiz de Santiago, E. G. Morfin, *et. al., Libertad religiosa. derecho humano fundamental.* México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

Alexey, R. (1993). *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Bauberot, J. y Milot M. (2011). *Laïcités sans frontières*. Paris: Éditions du Seuil.

Blancarte, R. (2013). *Laicidad en México*. México: Colección Cuadernos Jorge Carpizo, No. 31, UNAM/ Cátedra Extraordinaria Benito Juárez/ IIJ/ IIDC.

Contreras, J.F. (2018). *Una defensa del liberalismo conservador*. Madrid: Unión Editorial/ Centro Diego de Covarrubias.

Flores Mendoza, R. (2006). *Apuntes de derecho eclesiástico mexicano*. México: Miguel Ángel Porrúa.

García Ramírez, S. (mayo- agosto 2000). Estado democrático y social de Derecho, *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, Nueva Serie xxxiii(98).

Gauchet, M. (2003). *La religión en democracia: el camino del laicismo.* Barcelona: El Cobre Ediciones/ Editorial Complutense de Madrid.

González, M. E. (1999). Convicciones fundamentales y libertad. En J. Ruiz de Santiago, E. González Morfin, *et. al., Libertad religiosa. Derecho humano fundamental*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

González Pérez, L. (julio- diciembre 2011). El sistema no-jurisdiccional de protección de los derechos humanos en México. *ius. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla, V* (28), pp. 99-122.

González Schmal, R. (1999). Reformas y libertad religiosa en México. En J. Ruiz de Santiago, E. González Morfín, *et. al., Libertad religiosa. Derecho humano fundamental.* México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

Hernández Vicencio, T. (2016). La contrarreforma religiosa en pleno siglo xxi. En T. Hernández Vicencio, S. Escobar, *et. al.*, (coords.), *El orden del mercado y el desorden de la nación. Reformas estructurales y cambio constitucional en México*. México: Ítaca/ uacm.

Lamadrid Sauza, J. L. (1994). *La larga marcha a la modernidad religiosa*. México: fce.

Lee Galindo, J. (2003). Situación jurídica de las asociaciones religiosas. En J. Saldaña (Coord.). *Diez años de vigencia de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en México* (1992-2002). México: Secretaría de Gobernación/ unam.

Losurdo, D. (2007). *Contrahistoria del liberalismo*. Roma: El Viejo Topo, Mataró.

Milot, M. (2009). *Laicidad*. Madrid: Editorial CCS.

Núñez Barroso, P. (2003). Régimen patrimonial de las asociaciones religiosas. En J. Saldaña (Coord.), *Diez años de vigencia de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en México (1992-2002)*. México: Secretaría de Gobernación/unam.

Olimón Nolasco, M. (1999). Retos y tareas del tiempo presente mexicano. En J. Ruiz de Santiago, E. González Morfin, *et. al., Libertad religiosa. Derecho humano fundamental*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

Pacheco Escobedo, A. (2003). Situación jurídica de los ministros de culto. En J. Saldaña (Coord.), *Diez años de vigencia de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en México (1992-2002)*. México: Secretaría de Gobernación/ unam.

Perez Luño, A. E. (2001). *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución.* Madrid: Tecnos.

Pozzolo, S. (2011). *Neoconstitucionalismo, Derecho y derechos*. Lima: Palestra Editores.

Pérez-Rayón, N. (mayo-agosto 2004). Anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica. *Sociológica*, 19(55), pp. 113-152.

Poulat, E. (2012). *Nuestra laicidad pública*. México: fce.

Rivera Castro, F. (2013). *Laicidad y Liberalismo*. México: Colección Cuadernos Jorge Carpizo, No. 3, unam/ Cátedra Extraordinaria Benito Juárez/ iij/ iidc.

Rodríguez Guerra, R. (1998). *El liberalismo conservador contemporáneo*. Santa Cruz Tenerife: Universidad de La Laguna, [versión electrónica], Recuperado de https://www.scribd.com/document/27712625/Roberto-Rodriguez-Guerra-El-liberalismo-conservador-contemporaneo, fecha de consulta: 16 de junio de 2019.

Salazar, P. (2011). "Garantismo y neoconstitucionalismo frente a frente: algunas claves para su distinción", *DOXA*, *Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 34.

Saldaña, J. (2003). Presentación. En J. Saldaña (Coord.), *Diez años de vigencia de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en México (1992-2002)*. México: Secretaría de Gobernación/ unam.

Sánchez, J. (2003). Del derecho fundamental de libertad religiosa. Objeciones a un argumento. En J. Saldaña (Coord.), *Diez años de vigencia de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en México (1992-2002)*. México: Secretaría de Gobernación/unam.

Savarino, F. y Mutolo A. (2008). *El anticlericalismo en México*. México: Editorial Miguel Ángel Porrúa.

Soberanes Fernández, J. L. (2001). *El derecho de libertad religiosa en México (un ensayo)*. México: Editorial Porrúa/ Comisión Nacional de Derechos Humanos.

Varios Autores. (1994). *Tratado de derecho eclesiástico*. Pamplona: Eunsa.

Velasco, D. (2006). *La construcción ideológica de la laicidad.* [versión electrónica], Estudios, Recuperado de: http://catedra-laicidad.unam.mx/sites/default/files/Laconstruccionconstruccionhistorico-ideologogicadelalaicidad.pdf, fecha de consulta: 16 de junio de 2019.

Velásquez Monsalve, J. D. (2013). El derecho natural en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, *43* (119), pp. 735-772.

Documentos

Ley que reforma el Código Penal para el Distrito Federal y Territorios Federales sobre Delitos del Fuero Común y para toda la República sobre Delitos contra la Federación en materia de Culto Religioso y Disciplina externa, del 2 de julio de 1926. Recuperado de: http://www.dof.gob.mx/nota_to_imagen_fs.php?codnota=4490016&fecha=2/07/1926&cod_diario=190707, fecha de consulta: 14 de mayo de 2019.

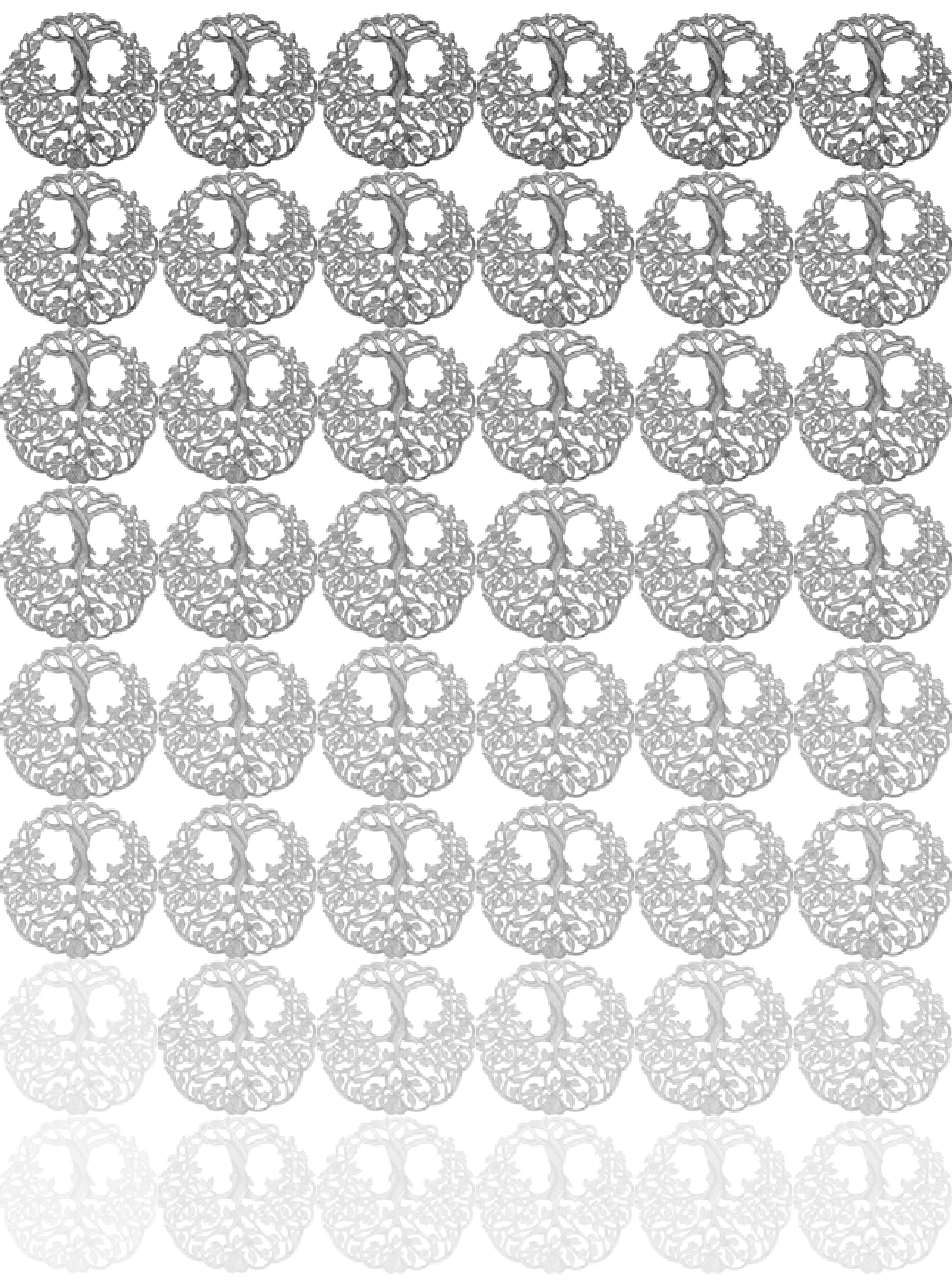
Ley Reglamentaria del artículo 130, del 18 de enero de 1927. Recuperado de: http://www.dof.gob.mx/Documents/ley%20reglamentaria%20del%20130%20del%2018%20de%20enero%20de%201927.pdf, fecha de consulta: 14 de mayo de 2019.

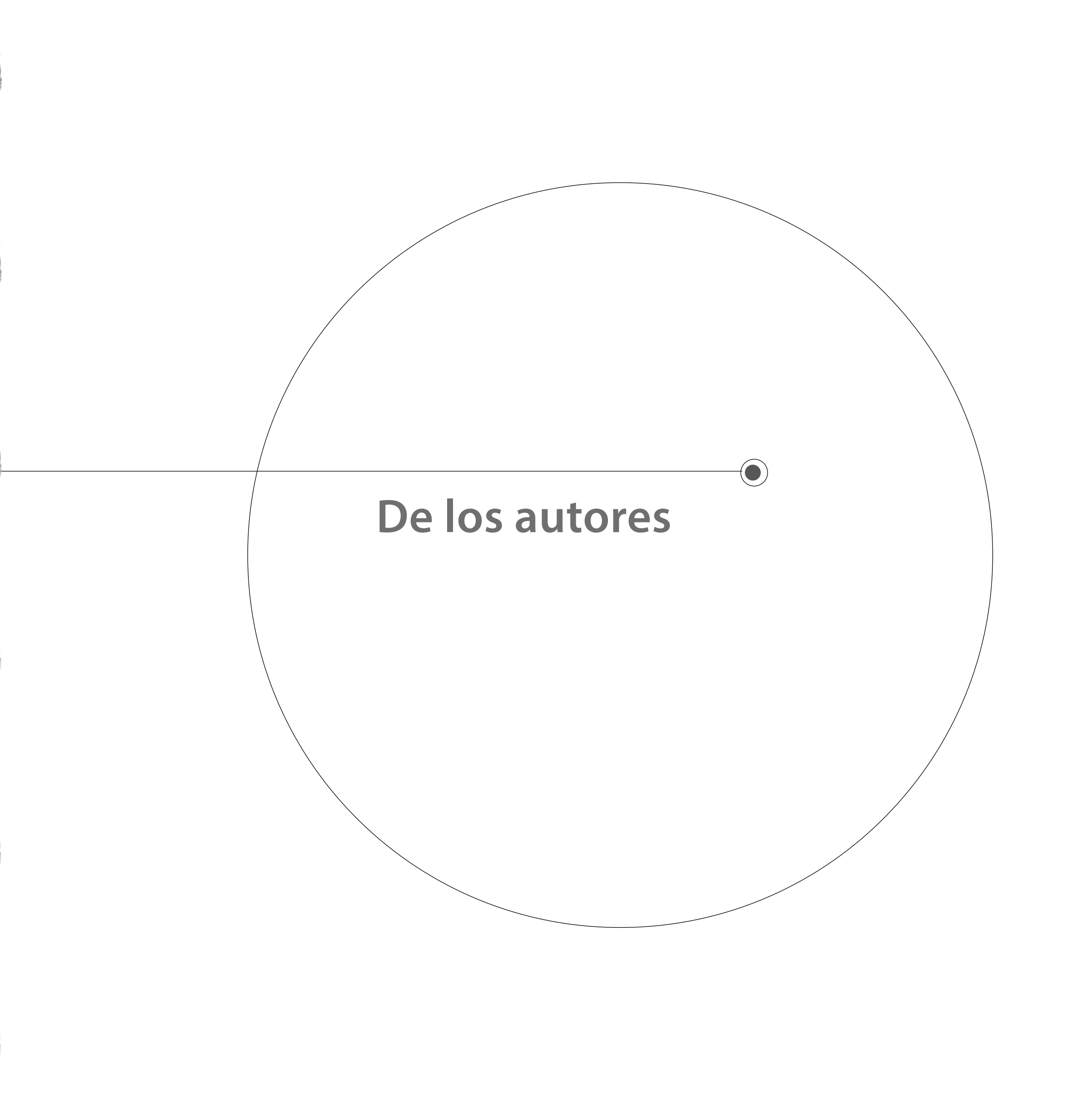
Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, del 15 de julio de 1992. Recuperado de: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/24_171215.pdf.

Iniciativa con Proyecto de Decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, del 12 de abril de 2018. Recuperado de: http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2018/04/asun_3696678_20180412_1523569189.pdf, fecha de consulta: 14 de mayo de 2019.

Iniciativa con Proyecto de Decreto por el que se reforman, adicionan y derogan diversas disposiciones de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público,del 11 de diciembre de 2019. En https://infosen.senado.gob.mx/sgsp/gaceta/64/2/2019-12-11-1/assets/documentos/Inic_Morena_Sen_Luevano_Asociaciones_Religiosas.pdf, fecha de consulta: 14 de mayo de 2019.

Reglamento de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, del 6 de noviembre de 2003. Recuperado de: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/regley/Reg_LARCP.pdf, fecha de consulta: 14 de mayo de 2019.





De los autores

María Gabriela Aguirre Cristiani es licenciada y maestra en Historia por el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana. Doctora en Historia por el Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y Profesora Titular de Tiempo Completo del Departamento de Política y Cultura de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

- Es autora del libro *¿Una historia compartida? Revolución mexicana y catolicismo social*, 1913-1924, México, IMDOSOC, ITAM, UAM, 2008.

Su campo de especialidad es la historia de la Iglesia católica en México en el periodo contemporáneo. Sus líneas de investigación son la jerarquía católica mexicana, los jesuitas, organizaciones laicas y la relación Estado-Iglesia.

Ha publicado numerosos artículos en revistas y libros especializados entre los más recientes:

- "Pascual Díaz, interlocutor incómodo de los católicos mexicanos en Estados Unidos", Ana Rosa Suárez Argüello y Agustín Sánchez Andrés (coordinadores), *A la sombra de la diplomacia. Actores informales en las relaciones internacionales de México, siglos XIX y XX*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2017.
- "La Iglesia católica y el Estado mexicano a la luz de la Constitución de 1917: una perspectiva histórica, en Joel Flores Rentería y Alfonso León Pérez (coordinadores) *A 100 años de la primera Constitución política y social. Balance y perspectivas, 1917-2017*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2018.
- "La reforma constitucional de 1992 y sus efectos en las relaciones Estado-Iglesia en el México contemporáneo", Nadia Beatriz Pérez y María Gabriela Aguirre (coordinadoras), *México y el contexto internacional*, México, 2018.
- "Las intrigas del acuerdo. Estado-Iglesia en 1929" en *BiCentenario. El ayer y hoy de México*, vol. 11, núm. 43, enero-marzo 2019, Conacyt, Instituto Mora.
- "Los Arreglos de 1929", en *En la guerra y la fe. Reflexiones en torno al final de la Guerra Cristera 1929-1930*, Centro Cultural la Isla de Minerva A. C., 2019 (en prensa).
- "El catolicismo social y la reconstrucción del orden social cristiano: la propuesta de Alfredo Méndez Medina, S.J.", en María Gabriela Aguirre Cristiani y Nora Pérez-Rayón (coordinadoras) *Los proyectos católicos de nación en el México del siglo XX. Actores, ideologías y prácticas*, Editorial Terracota, UAM-Xochimilco, 2020.

Ha participado en varios Comités Editoriales siendo el último el de la Revista *Política y Cultura* de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco en su número 54 correspondiente al 2020. Actualmente forma parte del Seminario Interinstitucional, *Iglesia, Estado y sociedad civil en México, siglo XX*.

Gabriela Contreras Pérez es Doctora en Historia por la Universidad Iberoamericana; Licenciada y Maestra en Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora Investigadora Titular C, de la Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco.

Ha publicado como autora:

- *Rodulfo Brito Foucher: un político al margen del régimen revolucionario*, (2008), México, IISUE/UAM.
- *Los grupos católicos en la Universidad Autónoma de México*, (2002) México, UAM/Colección Breviarios.
- http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx/indice_libro.php?id_libro=301&extenso=0
- Colaboración en la Colección *Historia General de la Universidad*, (2012) Coordinador Raúl Domínguez, México, UNAM/IISUE/Centenario de la Universidad.
  El proceso por la Autonomía Universitaria. Primer periodo autónomo: periodo junio de1929 – septiembre de1935 Libro tercero de la colección Historia General de la Universidad
  La crisis de los compromisos Universitarios, periodo octubre de 1935 a diciembre de 1944, Libro cuarto.

Publicaciones colectivas coordinadas:

- León, B. Canabal, G. Contreras. (2008) *Diversidad rural: estrategias económicas y procesos culturales*, México, UAM.
- G. Contreras, A. Mondragón, I. Saavedra y J. Flores, (2014) *No nos alcanzan las palabras. Política y violencia en México*, Itaca/uam
- Araceli Mondragón, G. Contreras, (2019) *Paisajes Multiversos*, Ítaca/UAM.
- http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig/index.php/libros-dcsh/dcsh/item/download/285_43fba98e93eeec979adab27af9a090ee

Estancias de Investigación: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Investigación (2007); El Colegio de Michoacán, Centro de Estudios Historia, (2013)

Líneas de investigación
Expresiones culturales y procesos sociales; Formas de pensamiento, mentalidades e ideas: expresiones socioculturales y tendencias de cambio social; Historia de la Universidad Nacional, 1920 - 1950.

Sofía Crespo Reyes es Licenciada en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, maestra y doctora en Historia Moderna y Contemporánea por el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Sus principales líneas de investigación son: historiografía, didáctica de la historia, historia social, de género y urbana. En particular ha estudiado el asociacionismo en dos organizaciones: la Sociedad Mexicana de Eugenesia y la Unión de Damas Católicas Mexicanas.

También trabajó en el campo de la difusión histórica como asistente editorial de la revista *BiCentenario* del Instituto Mora y de Ediciones Castillo. Entre sus publicaciones recientes se encuentran:

- "La Unión de Damas Católicas Mexicanas. Una organización de derecha en la Ciudad de México (1912-1930)"
- [https://con-temporanea.inah.gob.mx/del_oficio/sofia_crespo_num9]
- "Entre la vida parroquial y la militancia apolítica. El espacio urbano para la Unión de Damas Católicas, 1912-1930"
- [http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehm/article/view/70958]
- "Bodies and Souls: A Fight Betwen the Revolutionary State and Catholic Women Over the Sexuality of Prostitutes"
- [https://online.ucpress.edu/msem/article/36/1-2/243/111266/Bodies-and-SoulsA-Fight-between-the-Revolutionary] .

Actualmente es Profesora de la Licenciatura de Historia del Programa de Humanidades de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM.

Gabriela Díaz Patiño es Investigadora de tiempo completo del Centro de Estudios Interdisciplinares del Centro Cultural DEIMAN y profesora de asignatura de la ENAH. Licenciada en Historia por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; Mtra. en Historia por El Colegio de Michoacán; Master en Historia Iberoamericana por el Consejo de Investigaciones Superiores de Madrid y, doctora en Historia por El Colegio de México. Sus trabajos de investigación se han centrado en el estudio de la cultura religiosa en México durante los siglos XIX y XX; Dichas investigaciones le han permitido dedicarse también al rescate de fuentes eclesiásticas, su protección y difusión como bienes culturales dentro de los proyectos de Inventario y Catalogación del Archivo Histórico "Casa de Morelos" (1995-1996) y del Archivo Histórico de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (2008-2009). Ha impartido cursos en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia

Algunas de sus publicaciones:

- *Católicos, Liberales y Protestantes: El debate por las imágenes religiosas en la formación de una cultura nacional, 1848-1908*, México, El Colegio de México/CEH, 2016.
- "El catolicismo social en la arquidiócesis de Morelia. 1897-1913", en *Tzintzun*, Revista de Estudios Históricos, 38-39, 2004.
  https://www.redalyc.org/pdf/898/89803805.pdf
- "Los debates en torno al Patronato eclesiástico a comienzos de la época republicana: El caso de Michoacán", en *Anuario de Historia de América Latina (Jahrbuch)*, Band 43, Alemania, 2006, pp. 397-414.
  https://www.degruyter.com/view/journals/jbla/43/1/article-p397.xml?language=en
- "Imagen y discurso de la representación religiosa del Sagrado Corazón de Jesús" en *Plura*, Revista de Estudos de Religião, vol. 1, no. 1, 2010, pp. 86-108. [ISSN: 2179-0019] Revista electrónica.
  http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/issue/view/3
- "Inclusión de una nueva política de la imagen devocional en la arquidiócesis de México, 1855-1896", en Tomas Duve y Benedetta Albani, *Nuevos Campos de Investigación en la Historia de las Instituciones Eclesiásticas y del Derecho Canónico Indiano en la Nueva España (siglos XVI-XIX)*, 2018.
  https://library.oapen.org/viewer/web/viewer.html?file=/bitstream/handle/20.500.12657/25263/GPLH_5.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- "*Vidas Ejemplares*: la historieta en los proyectos culturales de las derechas en México (1954-1974) en *Con-temporánea. Toda la historia en el presente*, No. 11, México, DEH-INAH, enero-junio 2019.
  https://con-temporanea.inah.gob.mx/del_oficio_gabriela_patino_num11

Premios y reconocimientos: Mención Honorifica los premios Salvador Azuela 2002 del Instituto Nacional de los Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM) por la tesis de maestría.

Tania Hernández Vicencio es doctora en ciencias sociales por El Colegio de la Frontera Norte, donde además fue investigadora en los Departamentos de Estudios Sociales y de Administración Pública, y Coordinadora de la Maestría en Desarrollo Regional. Actualmente es investigadora en la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, donde también ha sido Subdirectora del Área de Historia Contemporánea.

Ha impartido cursos en El Colef, la Universidad Iberoamericana, la Universidad Autónoma Metropolitana y la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha sido Investigadora invitada en el Departamento de Estudios Sociales de la UAM-Iztapalapa, en el Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco y en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.

Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Sus líneas de investigación son: política y religión en el México contemporáneo, las derechas en la historia de México, y élites y representación política.

Coordina el *Seminario Permanente sobre las Derechas en México* y es miembro, entre otras, de las siguientes redes académicas: *Sociedad Mexicana de Estudios Electorales, Asociación Mexicana de Ciencia Política, Grupo de Trabajo CLACSO: Derechas contemporáneas, dictaduras y democracias y de la Red Mexicana de Politólogas.*

Ha dirigido varias tesis de licenciatura, maestría y doctorado, y ha publicado diversos artículos en revistas especializadas y capítulos en libros de investigación.

Sus libros como autora o coordinadora son los siguientes:

- *Los gremios de taxistas en Tijuana. Alternancia política y corporativismo cetemista*, México, El Colegio de la Frontera Norte, 1995.
- *De la oposición al poder. El PAN en Baja California, 1986-2000,* México, El Colegio de la Frontera Norte, 2001.
- *La experiencia del PAN. Diez años de gobierno en Baja California*, México, Plaza y Valdés/El Colegio de la Frontera Norte, 2001.
- *Tras las huellas de la derecha. El Partido Acción Nacional,1939-2000*, México, Editorial Ítaca, 2009, actualmente en proceso de reedición por el Fondo de Cultura Económica.
- *Entrevistas con Ernesto Ruffo Appel, primer gobernador de oposición en México durante la hegemonía priista, México, INAH, 2010.*
- *Revolución y Constitución. Pensamiento y acción política de tres católicos mexicanos en la primera mitad del siglo XX*, México, INAH, 2014.
- *El orden del mercado y el desorden de la nación. Reformas estructurales y cambio constitucional en México*, México, UACM/Editorial Ítaca, 2016.
- *Estampas sobre la secularización y la laicidad en México del siglo XVI al XXI*, México, INAH, 2016.
- *Las derechas mexicanas frente a la Constitución, siglos XX y XXI*, en proceso de publicación por la Universidad Iberoamericana.

Franco Savarino Roggero

Historiador de origen italiano, naturalizado mexicano. Nacido en Turín (Italia) en 1965. En 1991 obtuvo su "Laurea" (Licenciatura) en Filosofía y Letras en la Universidad de Turín, en 1995 su primer doctorado (en historia) en la Universidad Nacional Autónoma de México, en 1996 su segundo doctorado (en historia de las Américas) en la Universidad de Génova (Italia). Realizó además estancias posdoctorales en la Universidad de Leiden (Países Bajos, 1997-1998) y Turín (1999-2000).

Ingresó en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en 1993, donde hasta hoy es profesor investigador de tiempo completo. De 2017 a 2020 fue también profesor de asignatura en la FFyL de la UNAM.

Está adscrito al Sistema Nacional de Investigadores desde 1995, actualmente en el nivel III.

Sus investigaciones se enfocan en historia regional (Yucatán y Chihuahua, siglos XIX y XX), historia de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, de las relaciones entre México e Italia y del nacionalismo y el fascismo en sus diversas manifestaciones en América y Europa.

Ha dirigido 36 tesis de licenciatura, maestría y doctorado, y ha sido cotutor o asesor miembro de comités tutorales de 13 en los tres niveles.

En 2016 junto con otros cuatro investigadores del INAH fundó el nuevo Posgrado en Ciencias Antropológicas (Maestría y Doctorado) en la ENAH, adscrito al PNPC desde 2017.

Desde 2020 es director de *Cuicuilco, Revista de Ciencias Antropológicas.*

Ha publicado una extensa cantidad de artículos y capítulos de libros, y 11 libros como autor o coautor y 13 libros como coordinador.

Entre los libros publicados como autor o coautor:

- Franco Savarino, *Pueblos y nacionalismo, del régimen oligárquico a la sociedad de masas en Yucatán*, 1894-1925, México, INEHRM, 1997. [ISBN: 970-628-268-8]
- Franco Savarino, México e Italia. *Política y diplomacia en la época del fascismo*, 1922-1942, México, SRE, 2003. [ISBN: 968-810-672-0]
- Franco Savarino [con Andrea Mutolo], *Los orígenes de la Ciudad del Vaticano.* Estado e Iglesia en Italia, 1913-1943, México, IMDOSOC-ICTE, 2007. [ISBN: 968-6839-94-1]
- Franco Savarino, Andrea Mutolo, *El fin del Estado Papal. La pérdida del poder temporal de la Iglesia Católica en el siglo XIX*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México – Ediciones Navarra, 2015. [ISBN: 978-607-97003-3-1]
- Franco Savarino, *Latinidades distantes. Miradas sobre el fascismo italiano en América Latina*, México, ENAH-INAH, 2015. [ISBN: 978-607-484-726-0]
- Franco Savarino. *El Conflicto Religioso en Chihuahua (1918-1937)*. Ciudad Juárez: El Colegio de Chihuahua / Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2017. [ISBN: 978-607-8214-50-1]

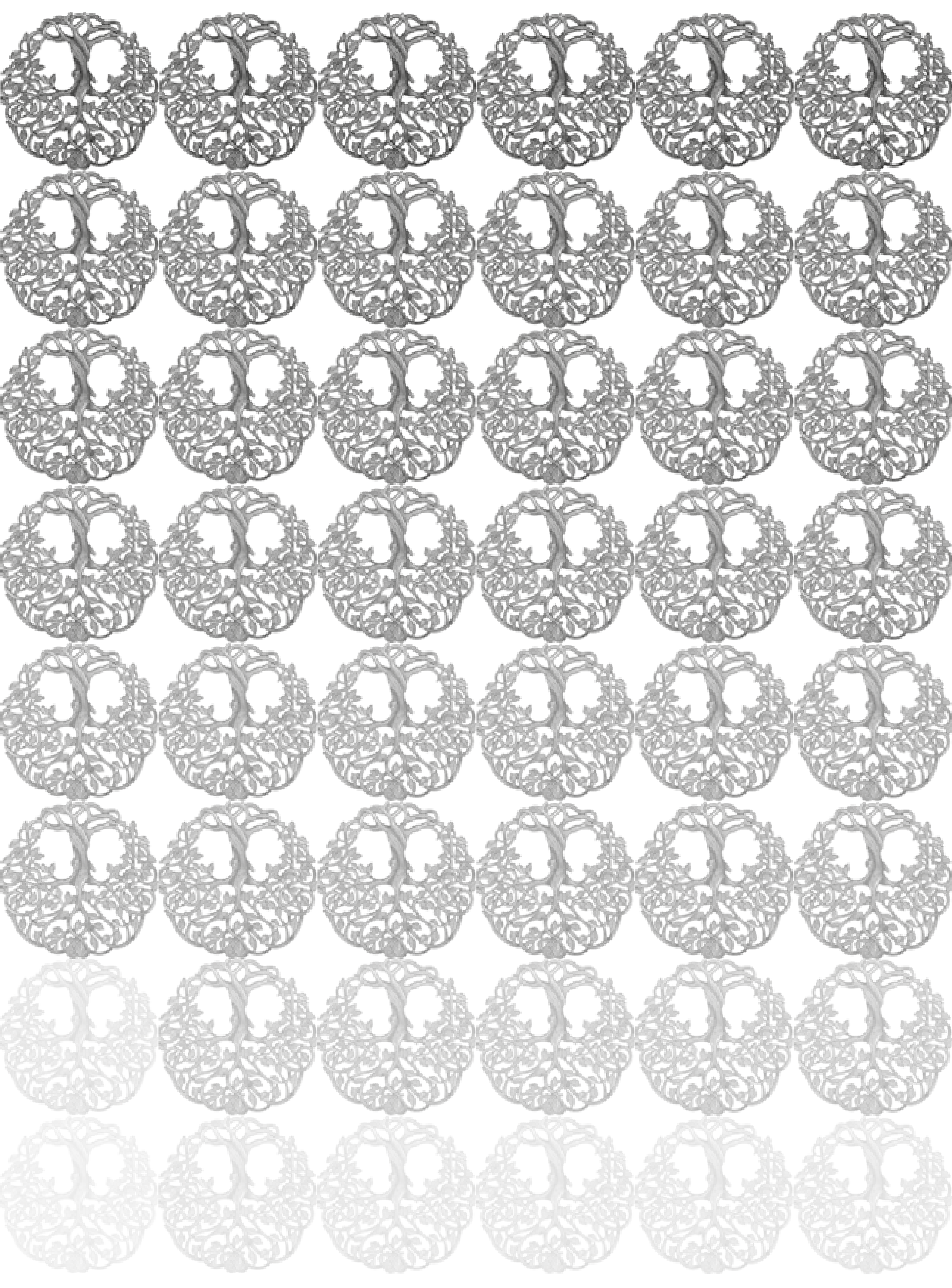
Víctor Miguel Villanueva es Licenciado en Ciencias de la Comunicación (UNAM), Licenciado en Historia y Sociedad Contemporánea (UACM), Maestro en Ciencias Antropológicas (ENAH). Miembro fundador del Colectivo de Estudios Críticos sobre Religiones (CERC) de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Miembro fundador del Taller de Derechas en México del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Participó en Congresos, Seminarios y Coloquios con su línea de investigación: la jerarquía eclesiástica mexicana de la primera mitad del siglo XX. Actualmente cursa el doctorado en Ciencias Antropológicas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia con una investigación histórica sobre la administración del arzobispo de México Luis María Martínez.

Está por publicarse un libro de su autoría sobre las negociaciones de paz entre el presidente Plutarco Elías Calles y la jerarquía eclesial durante la Guerra Cristera; así como algunos artículos en diferentes publicaciones de diversas universidades nacionales.

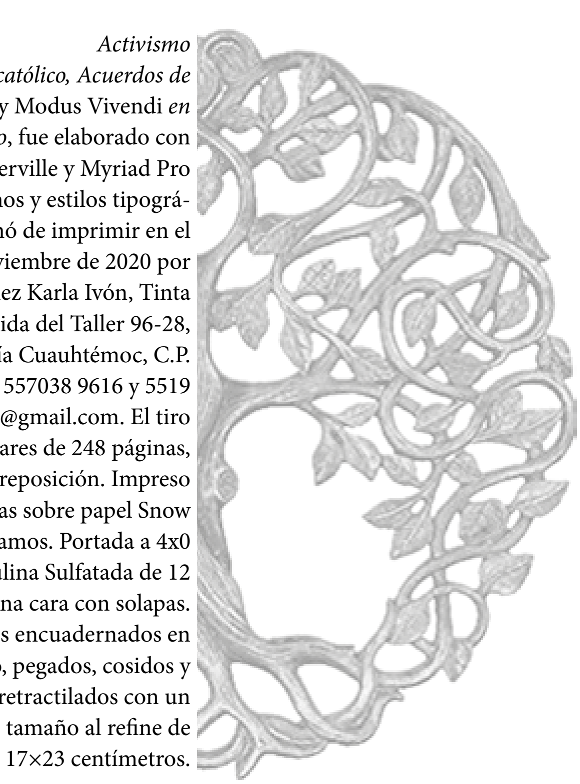
Yves Bernardo Roger Solis Nicot, es doctor en Ciencias Sociales por la Université Jean Moulin Lyon 3 (Francia) y doctor en Historia Social y Cultural por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (México). Es profesor investigador de la Prepa Ibero Ciudad de México. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) en México. Tiene publicaciones en libros, revistas y periódicos de México, Francia, Costa Rica, Argentina, Brasil y Estados-Unidos en torno a las temáticas de Sociedades secretas, Iglesia Católica en México, Nuevas religiosidades en Internet, Religión y Migración. Ha sido galardonado en 2010 y 2015 por la Organización de Estados-Unidos "Facing History and Ourselves" con el Margot Stern Storm Award "Innovative Grant" de innovación educativa. Es coordinador a nivel latinoamericano de CEHILANET. Recibió el Premio Berta Ulloa 2016 sobre Historia Diplomática de México, por la tesis de Doctorado en Historia Social y Cultural: "El Vaticano y los Estados Unidos en la solución del conflicto religioso en México. La génesis del modus vivendi real: México 1929-1938". En 2019 fue galardonado con beca la Fulbright-García Robles del Programa Visiting Scholar que realizó en la Catholic University of America.

En años reciente ha publicado varias obras en torno al tema de Religión, política y estudios internacionales entre los cuales destacan:

- *Dimensión religiosa de los conflictos político* publicado por la UAM-Azcapotzalco en 2018 (en colaboración con la Dra. Valentina Torres Septién y Torres)
- *Sociedades secretas y reservadas en México durante el siglo XX* publicado por la Universidad Iberoamericana en 2018, Religión y migración publicado por la Universidad Iberoamericana en 2019 (en colaboración con el Dr. Amílcar Carpio Pérez)
- *Cruce de Fronteras* publicado en 2020 por la UAM-Azcapotzalco, El Colegio de Jalisco y el CEMA (en colaboración con los Dres. Camille Foulard y Matthew Butler).



Activismo católico, Acuerdos de Paz y Modus Vivendi *en México*, fue elaborado con fuentes Baskerville y Myriad Pro en varios tamaños y estilos tipográficos. Se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2020 por Hernández González Karla Ivón, Tinta Negra Editores. Avenida del Taller 96-28, Col. Tránsito. Alcaldía Cuauhtémoc, C.P. 06820, CDMX. Tels: 557038 9616 y 5519 011911, tneditores@gmail.com. El tiro consta de 500 ejemplares de 248 páginas, más sobrantes para reposición. Impreso en offset a 1x1 tintas sobre papel Snow Cream de 55 gramos. Portada a 4x0 tintas en Cartulina Sulfatada de 12 puntos a una cara con solapas. Ejemplares encuadernados en rústico, pegados, cosidos y retractilados con un tamaño al refine de 17×23 centímetros.



ACTIVISMO CATÓLICO Acuerdos de paz y Modus Vivendi en México

Este libro estudia la relación de la monarquía española (más tarde Estados Nacionales europeos y americanos), con la Iglesia. Vista la relación desde los acuerdos cupulares, ambas entidades funcionaban, y lo hacen todavía, oportunamente, a pesar del agravio de la conquista mediante la espada y la cruz, lo que se reveló en prácticas de religiosidad que los indígenas nunca desarraigaron de sus orígenes y tanto en la Guerra Cristera, como en la actualidad, han permanecido al margen de las prácticas impuestas desde la jerarquía eclesiástica, mediante la defensa de una multiversa cultura sincrética que prevalece hasta nuestros días, experiencia que se recoge en uno de los capítulos de este libro.

Una variable de la relación política Estado-Iglesia es que se ha dado con ciertos periodos de tensión, excepcionales, porque la constante histórica demuestra extensos lapsos de estabilidad cupular lograda entre ambos poderes. Varios artículos de este libro regresan invariablemente a la Constitución de 1857 y la Guerra de Reforma para entender la aspereza de las crípticas relaciones Estado-Iglesia. Pero una vez consolidada la república y sobre todo durante el porfiriato, sobrevino un extenso lapso de peculiar armonía entre poder civil y religioso, una suerte de preludio del *Modus Vivendi* del siglo pasado explorado en varios textos del libro, que la Revolución y el conflicto entre agraristas y cristeros volvió a poner en jaque.

Los Arreglos de 1929 que le dieron fin a la Guerra Cristera fueron resultado de esta persistente manera de operar entre Estado y jerarquía católica representada por varios personajes de los que en este libro se destacan dos: Pascual Díaz Barreto y Edmund A. Walsh. Si bien no es un aspecto central de la obra, un acento interesante lo encontramos en la esfera de influencia estadunidense en los asuntos del país que se consolidó en el Siglo xx y que varios artículos evidencian desde distintos escenarios, como el panamericanismo, por ejemplo.

La participación de la mujer durante la Guerra Cristera y más tarde en la consolidación del Modus Vivendi, también forma parte de este peculiar activismo en el que las Damas Católicas y después la Unión Femenina Católica participaron visiblemente en contraste con otras mujeres rescatadas del anonimato mediante algunas imágenes reproducidas en el trabajo que el lector tiene en sus manos.

En el libro también se analizan dos estrategias de acción: la Cruzada Eucarística y la Campaña Espiritual. Ciertos pasajes y algunas fotografías de sus medios de difusión revelan el pensamiento conservador de aquellos "entendimientos" de paz que reverberan hasta nuestros días.

El activismo político fue aprovechado con habilidad por Lázaro Cárdenas para conseguir el apoyo de la Iglesia cuando nacionalizó la industria petrolera. Es decir, con tensión o sin ella, los dos actores: Estado-Iglesia, siempre terminan negociando. Y a quien opine lo contrario le invitamos a darle un vistazo al último capítulo del libro que muestra una línea de continuidad de acuerdos cupulares desde el gobierno de Carlos Salinas de Gortari hasta la actualidad reflejados en importantes modificaciones al espíritu laico de la Constitución de 1917 y leyes secundarias.

Activismo Católico. Acuerdos de paz y Modus Vivendi *en México* representa una invitación para repensar la histórica relación Estado-Iglesia, frente a los intereses predatorios de los grupos conservadores. Este libro también cuenta con una edición digital descargable desde el Repositorio Digital de la División de CSH-UAMX*:* http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig/

Gabriela Contreras Pérez.



